

جان جاك شوفاليه

# تاريخ الفكر السياسي

من المدينة الدولة إلى الدولة القومية

ترجمة: د. محمد عرب طاميل

لح



# تاريخ الفكر السياسي

جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الثانية  
1413هـ - 1993م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام  
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦  
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠  
ص ب ٦٣١١ / ١١٣ نيكس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان



جان جاك شوفالبيه

# تاريخ الفكر السياسي

ترجمة: د. محمد عرب طاميل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

## **Histoire de la Pensée Politique**

Tome 1- de la cité- Etat à L'apogée  
de l'Etat - nation monarchique

Tome 2- L'Etat- nation monarchique  
vers le declin

**Payot, Paris**

**1979**

## الإهداء :

إلى ذكرى جورج رينار (Georges RENARD) ، الأستاذ في كلية الحقوق بنانسي (1876- 1943) الذي عرف ، قبلي ، طريقي وعرف ، فيما بعد ، كيف يوجهني إليه .

## كلمة تعريف بالترجم

- د. محمد عرب صاصيلا .
- مجاز في العلوم السياسية والادارية ، من كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية بالجامعة اللبنانية (1967) .
- حصل على دكتوراه الدولة في العلوم السياسية من جامعة غرونوبل - بفرنسا (1971) .
- أستاذ مساعد في كلية الحقوق بجامعة وهران ( بالجزائر ) (1972- 1975) .
- محاضر في المعهد العالي للعلوم السياسية ( التل - سورية ) (1978- 1979) .
- أستاذ التعليم العالي في كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والاجتماعية بجامعة محمد الأول ( وجدة - المغرب ) (1979- 1983) .
- يعمل حالياً مديراً للدراسات في وزارة التعليم العالي بالجمهورية العربية السورية .
- مؤلف
- كتاب : « الموجز في القانون الدستوري » الدار البيضاء - مطبعة النجاح الجديدة - 1980 .
- وكتاب : « القضايا السياسية الكبرى في العالم المعاصر » - نشر وتوزيع المكتبة الثقافية ( وجدة - المغرب ) 1981 .

## إستهلال

« العنصر الأول هو أنه يوجد حقيقةً حكام وعكومون ، قادة ومتقانون . إن كل العلم والعن السياسي يتأسس على هذه الواقعة الأولية التي يتعذر اختزالها . . . » .

غرامشي (A. GRAMSCI)

ملاحظات حول السياسة (1933) (Notes sur la politique)

« إن السياسة لم تتغير ولن تتغير . وذلك لأن بنية الانسان هي نفسها دائماً » .

ألن (ALAIN) - أقوال (Propos) (أيار 1933)

« منذ مئة عام يعلن البعض عن ذنول الدولة وسهاية السياسة . . . إلا . . . أن مصيرنا الزمسي يخضع ، أكثر من أي وقت مضى ، لقرار مزعج يمكن للإرادة السياسية أن تتخذه .

جوليان فروند (Julien FREUND)

جوهر السياسي (1965) (L'essence du Politique)

إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الانسان في المجتمع ، والذي ساهم بقوة في صنع الحضارات . فهو ينسق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ، ولا يمكن له ، إلا أن يكونها عن الظاهرة الأساسية والجذابة التي تُسمى بالسلطة ، والتي وصفت ، صراحة أو ضمناً ، بالسياسة .

وليس هناك ، من جهة أخرى ، ما هو أكثر دلالة من الواقعة التالية : إن كلمة « السلطة » ، التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة ، تتعلق ، بشكل طبيعي ، وإذا ما استخدمت بدون نعت إضافية ، بالسياسة أو بالإنسان السياسي ( أي بحكم المدينة Polis باليونانية ) التي تكبر لتصل أحياناً لحدود المساحات الشاسعة للدولة في أيامنا هذه ) . إنها تتعلق بالإنسان السياسي ، عندما يصبح ، في خصوصيته التي يتعذر اختزالها ، والناعبة من جوهره ، موضوعاً كلياً للتفكير .

لماذا هذا التمايز بين الحكوميين والحكام ، أو أصحاب السلطة ، الذي يفترضه مفهوم الحكم نفسه ، بمعناه الواسع ؟ ما هي القيم التي يمكنها أن تضفي طابعاً شرعياً على طاعة أولئك هؤلاء ،

وترسي بالتالي أسس « الإلزام السياسي » ؟ . لماذا يحتكر هؤلاء الحكام القهر والاكراه المنظم والشريعي ، أو ما يُسمَّى بالاكراه العام ؟ . لماذا توجد سلطة الكلمة الأخيرة المسماة بالسيادة ؟ . ماذا تعني هذه السيادة بدقة ، وماذا تتضمن بالضغط ؟ . ما هي الغايات التي يسعى لها عمل السلطة ، والتي يجب أن يسعى لها ؟ . ما هي الحدود التي تصطدم بها هذه السلطة إن كان هناك ( أو يجب أن يكون هناك ) حدود ؟ . ما هي أشكال الحكم المختلفة ، وما قيمتها ؟ . وهل يوجد شكل مثالي ، أو على الأقل ، الشكل الأفضل الممكن ( أو الأقل سوءاً ) ؟ . - هكذا تبدو الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السلطة هذه ، التي لا تنفصل في الواقع ( إن لم يكن في الخيال ) عن السياسة . لقد أجبرت هذه الأسئلة الشائكة والصعبة والتي يستحيل ، بلا شك ، حلها بطريقة حاسمة ، العقل ، وتجبره ، على مجابهة القوى الحاضرة في اللعبة ، وعلى إعدادها ووزنها والموازنة بينها ، وعلى الانحياز لبعض القيم والغايات . ولئن تغيرت الحلول التي قُدمت لها ، وتغير ، حسب الزمان والمكان ( سواء في الفكر المجرد البحث أم تحت الضغط الملموس للظروف ) ، فهذا ما يمكن فهمه بسهولة . لقد خضعت هذه الحلول ، ولم يكن بإمكانها قط أن لا تخضع ، لتأثير مزدوج : تأثير السياق الفكري العام ، وتأثير سياق المؤسسات .

بالنسبة للسياق الفكري ، يكفي أن نذكر ما قاله هنري ميشيل (Henry MICHEL) ، وهو يديشن بالسوربون ، في 8 كانون الأول 1896 ، كرسي « تاريخ الأفكار السياسية » ، حيث أكد أن هذه الأفكار كانت ، دائماً وفي كل مكان ، تخضع بشكل وثيق لمنظومة الأفكار العامة المسيطرة في عصر معين :

« إن الإنسان لا يكوّن عن العلاقات التي يجب أن توجد في الدولة فكرة مستقلة عن تلك التي يتبناها حول الحياة الأخلاقية ، وحول معنى الكون وهدفه . . . إن دراسة تاريخ الأفكار السياسية ، المتضامنة مع الأفكار الدينية أو العلمية أو الفلسفية ، تعني التعرض لتاريخ الفكر الانساني ، بصفة عامة ، من زاوية جديدة نسبياً » (1) .

أما بالنسبة لسياق المؤسسات فإنه ينبثق بالتأكيد ، وبالمقام الأول ، عن المؤسسات التي تُنظم وتضبط العلاقات بين المحكومين والحكام ، أي المؤسسات السياسية ، أو الدستورية بلغة أكثر تقنية . ولكن هنا أيضاً تدخل بالحسبان تضامناً متعددة . فاللؤسسات الاجتماعية ( باعتبار أن المجتمع الشامل هو الركن الأساسي لما هو سياسي ) ، وباعتباره ، حسب تيميرف . (F. BRAUDEL) ، واقعاً كامناً تحت الواقع السياسي ) والمؤسسات الاقتصادية ( التي يثير مداها ودورها الدقيق إحدى المناقشات الكبرى في عصرنا ) والدينية والقانونية يجب أن تؤخذ أيضاً بعين الاعتبار .

إن للفكر السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص هو أحد

(1) الدرس الافتتاحي لمحاضرات « تاريخ المذاهب السياسية » في كلية الآداب بباريس - في 8 كانون الأول 1896 ، المنشور في « مجلة القانون العام وعلم السياسة » - باريس - منشورات المكتبة العامة للقانون والفقه (L.-G.D.J.) - المجلد السابع - كانون الثاني حزيران 1897 - ص : 232 .

« فروع التاريخ العميقة » والأكثر أهمية من التحركات السطحية الأكثر ظهوراً للعنان ؛ إنه تاريخ غني بمضمونه الفكري وزاخر ، في نفس الوقت ، بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الانساني .

إن من الممكن إيجاد أصول بعيدة ومظلمة لهذا التاريخ في الحضارات الكبيرة الألفية في آسيا ، وفي حضارة إمبراطورية مصر القديمة « المثيرة للاعجاب . ومع هذا فإن الفكر السياسي - حسب النظرة التقليدية التي رُفِضَتْ من قبل الكثيرين باحتقار - لم يبدأ حقيقة ، وبشكل جدير بهذا الاسم ، إلا في إطار المدينة - الدولة (La Cité-Etat) في اليونان القديم ؛ وهو إطار صيق ، لكنه ملائم بشكل فريد ( وسرى لماذا ) لتطبيق « الملكة العقلانية » على قضايا السلطة ، وبالتالي السياسة ، وعلى الممارسة الحرة لهذه الملكة في ميدان محظور تقريباً في أي مكان آخر .

فيما بعد ، استمر هذا الفكر ضمن الإطار الشاسع للإمبراطوريات ذات النزعة العالمية . وهي إمبراطوريات كان عليها ، من الاسكندر الى قسطنطين الذي التقى بالمسيحية (ومعها مشكلة العلاقات الصعبة بين قيصر والله ) ، ثم من شارلمان الى أسرة الهوهنشتوفن المخفية بالنسبة للبابوية ، أن تظهر وتختفي لتدع المجال لتلك المجتمعات القومية الخاصة المسماة بالدول بالأمم (Etats-Nations) أو الأمم - الدول (Nations-Etats) المنعشة « للسيادة » . حينذاك ، وضمن هذا الإطار الجديد ، النهائي ظاهرياً ، بدأ الفكر السياسي يتمرس ويتشر ، بغزارة وقوة متجددين ، وأخذ يتنوع ويغتنى باستمرار . وراح يلهم أحمالاً جديدة بأن تحتل في الأدب السياسي العالمي مكاناً من الدرجة الأولى ، كما هو الحال ، في العصور القديمة ، بالنسبة لأعمال أفلاطون وأرسطو (ولنشر هنا فقط لأسماء ميكافلي وبودان وهوبس ولوك ومنتسكيو وروسو ! ) : وكل هذا من بداية القرن السادس عشر وحتى عام 1789 ، التاريخ الثقيل بالقدر ، والذي يكتمل فيه المجلد الثاني من هذا المؤلف .

إن كل ما تبع ذلك ، منذ 1789 وحتى أيامنا هذه ، وعبر قرنين من مجريات التاريخ ( وهو ما سيكون موضوعاً لمجلدات تالية ) : كالثورات الاجتماعية والسياسية ؛ والصراعات الدولية على صعيد متجاور أكثر فأكثر للحد ؛ والثورات في التقنيات التي أصبحت ممكنة بفضل التقدم السريع للعلم ، لم يتم إلا بتنشيط وإثارة الجهد الفكري المطبق على قضايا السلطة ، ومن خلالها على تنظيم الشيء العام (La chose publique) <sup>(1)</sup> .

وطراً لأن ميدان هذا التطبيق اتسع كثيراً نتيجة « لتقسيم الكرة الأرضية » الذي قام به الغرب خلال القرن التاسع عشر ، فإن مجال انتشار الفكر السياسي عرف توسعاً متلاحقاً في القرن العشرين . وهكذا انتقلت ، لأسباب مختلفة ، لآسيا وإفريقيا وأوقيانيا وكذلك للامريكتين ، أغلبية « الأيديولوجيات » السياسية الكبرى ، التي تمّ وضعها وتوضيحها في الغرب <sup>(2)</sup> . وقد قدم

(1) وهو تعبير يُقصد به حالياً « الدولة » ( المترجم ) .

(2) حول الأيديولوجيات انظر العدد الخاص من Res Publica ، مجلة المعهد الملحكي للعلوم السياسية - بروكسل - 1960 - 3 ( الأيديولوجيات وطبقاتها في القرن العشرين ) .

اتصالها ببقم الحضارات الأخرى ، ذات الجنود التي لا تقل عمقاً عن الحضارة الغربية ، موضوعاً إضافياً للدراسة ، من شأنه أن يبرز البُعدَ العالمي حالياً للفكر السياسي . وهذا دون أن ننسى أن نأخذ بالحسبان الظاهرة المتميزة والمتمثلة بأن هذه الايديولوجيات الآتية من الغرب تحولت لتصبح - من بين أكثر أسلحة الكفاح فعالية وقتلاً - ضد السيطرة السياسية والاقتصادية لهذا الغرب .

وبالنسبة لحديثنا فقد كانت الستون سنة الممتدة من 1789 إلى 1848 حاسمة .

إنها سنوات مرحلة الانتقال الكبرى التي أثرت خلالها أغلبية القضايا الأساسية للعالم المعاصر . ففيها اختلط الفكر السياسي مع الفكر الاجتماعي - الاقتصادي الذي جابه نمو الثورة الصناعية التي حولت ظروف العمل الانساني . ففي أوروبا الغربية ( التي برزت فيها باريس كمركز لا يقارن للتخمر والتحرير ) بدأت قضايا التنظيم الملائم للدولة ترتبط بقضايا الانتاج والتوزيع العفلاتي للثروات ، وتنظيم العمل والتوازن بين الطبقات أو الفئات الاجتماعية . فالفكرة الاشتراكية التي كانت تتلمس طريقها وتبحث عن ذاتها ، والفكرة القومية التي ولدت من الثورة الفرنسية وتحت ظلالها ، والتي لم تكن أقل تردداً بالنسبة لوجهتها ، بقيتا في ظل نسبي بالمقارنة مع تقدم الفكرة التي وصفتُ فيما بعد بالديمقراطية - الليبرالية ، والتي كانت عبارة عن تسوية صعبة وهشة ومهددة دائماً بين المفهوم الديمقراطي والمفهوم الليبرالي المتعارضين ، في حالتها الصافية ، وفي المطلق . وهذا بالرغم من الحملات العديدة غير المثمرة التي قامت بها فكرة الثورة - المضادة والتي تركت مع ذلك أثراً عميقاً ( وإذا كان تمير الثورة - المضادة موجزاً فإنه يعكس جيداً جوهر الأمر : أي الصراع و رد الفعل ، بالمعنى الفيزيائي ، ضد المفاهيم والمؤسسات المرفوضة ) .

لقد تجسد غنى الارث في هذه المرحلة أيضاً بأعمال بارزة ( لن نذكر منها الآن إلا : « تأملات في الثورة الفرنسية » (Réflexions sur la Révolution Française) لادمون بيرك (E. BURKE) في 1790 ، و « خطاب للأمة الألمانية » (Discours à la Nation allemande) لفيلخته (FICHTE) في 1807-1808 ، و نظام السياسة الإيجابية » (Système de Politique Positive) لاوغست كونت (A. COMTE) في 1824 ، و « مبادئ فلسفة الحق » (Les principes de la Philosophie du Droit) في 1821 ، و دروس حول فلسفة التاريخ » (Leçons sur la Philosophie de l'Histoire) لفيلسل (HEGEL) و « البيان الشيوعي » (Le Manifeste Communiste) لكارل ماركس (K. MARX) وفريدريك أنجلز (F. ENGELS) في 1848 . لقد تلقت سنوات الاضطراب (1848-1914) ذات الأحداث العديدة هذا الارث وأغتته وتكت احتمالاته المختلفة ووجهته باتجاه الدولة - الأمة الديمقراطية .

وكتفت الاشتراكية عن أن تكون قضية شيع . متنوعة ، منقسمة فيما بينها ، وذات مستقبل مشكوك فيه طاهراً ، لتصبح وتؤكد نفسها « كحركة » تسعى بنشاط لتحقيق وحدتها : فانطلاقاً من 1890 ترسخت الأمية الثانية التي سيطر عليها مذهب ماركس ، بعد أن انتصر في النهاية على مذهب برودون (PROUDHON)

وتابعت الايديولوجية الديمقراطية - الليبرالية تقدمها الذي لا يقهر مصطدمة في ذلك



بالاشتراكية ، أو بالاشتراكيات ، أقل من اصطدامها بالصعود السريع - في فرنسا وعلى يد باريس (BARRES) وموراس (MAURRAS) - بالقومية أو القوميات . . لقد شكل مبدأ القوميات المَطْعَم ( بالرغم من جذوره الليبرالية ) « بالعرقية » ، وخاصة « بالامبريالية » عاملاً للمجابهة وللقيم وللغة على حد سواء . وهذا ما أدى لبروز وتفجر أول نزاع مسلح ضخم في عام 1914 .

وبين 1914 - 1945 شكلت الحرب العالمية الأولى ، وفترة ما بين الحربين ، والحرب العالمية الثانية ( التي كانت علمية بالحقيقة أكثر من الأولى ) ، في الواقع ، كلاً لا يتحرراً ، وعصراً واحداً مليئاً بالصخب والهيجان : إنها حرب الثلاثين عاماً الجديدة . إلا أن الطابع « الايديولوجي » للحرب الثانية كان بارزاً بوضوح أكثر من الأولى ( بالرغم من الأهمية الكبيرة للثورة السوفياتية في 1917 . ولدخول الماركسية ، فكراً وعملاً ، إلى روسيا القيصرية على يد لينين وتروتسكي ) .

لقد ظهر في 1948 كتاب لـ : د. هالفسي (D. HALEVY) بعنوان « تسارع التاريخ » (Accélération de l'histoire) ! . لكن ميشليه (MICHELET) سبق له ، في 1871 ، أن أشار في مقدمته « لتاريخ القرن التاسع عشر » (Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle) إلى أن « سياق الزمن غير كل شيء » ، وأنه صاعف الخطى بطريقة غريبة ، معتبراً ذلك إحدى الوقائع الأقل بروزاً والأكثر خطورة . وها هو الزمن في القرن العشرين يضاعف الخطى عشر مرات ، إن أمكن القول . لقد تأثرت الايديولوجيات السياسية ، كبقية الأشياء بهذا التغير في السرعة . ولهذا شوهدت في فترة ما بين الحربين وأثناء الحرب العالمية الثانية عملية انطلاق للمذاهب الفكرية : كالعاشية والمعادية للفاشية ، والستالينية والتروتسكية والشيوعية والمعادية للشيوعية الخ . . . . . وهكذا سيطر التسارع « الايديولوجي » بين 1914 و 1945 على الفكر السياسي .

لقد حابه هذا الفكر ، منذ ذلك الحين ، وفي آد واحد ، المذاهب « الشمولية » (Totalitarismes) ذات المعاسي المتعارضة ، والمذاهب التعددية (Pluralismes) بأنكاسها الديمقراطية - الاشتراكية والديمقراطية - الليبرالية ، والمذاهب الداعية للاستعمار والمناهضة له ؛ كما جابه ، أخيراً في الصين الألفية ظهور ماوتسي تونغ ، للماركسي اللينيني <sup>(\*)</sup> . . . . .

- (\*) يشير المؤلف في حتام هذا الاستهلال للمؤلفات والشخصيات التي استعاد منها في إعداد هذا الكتاب . وبرحه شكره إلى كل الذين ساهموا بشكل مباشر أو غير مباشر في إنجازه ( المترجم ) .
- عبدة انطوير عراشي ، الماركسي الايطالي المشهور (1891- 1937) مأخوذة من كتاب « عراشي في النص » (Gramsci dans le texte) - باريس - المنشورات الاحتجاجية 1975 - ص : 447 .
- عبارة آلن ( واسمه الحقيقي إميل شارتيه ) (Emile CHARTIER) 1868- 1951 مأخوذة من مجموعة « أقوال » التي قدمها ميشيل الكسندر في كتاب صادر في باريس عن منشورات الصحافة الجامعية الفرنسية (P.U.F) - 1952 - ص 233 .
- أما عبارة حد. فرويد فهي مأخوذة من كتاب للمؤلف بعنوان « ما هي السياسة ؟ » (Qu'est-ce que la Politique) صادر في باريس عن دار نشر Seuil - 1967 - ص 187



الكتاب الأول

المدينة - الدولة

**La Cité - Etat**

## مقدمة

### الفكر السياسي والمدينة اليونانية

« إنا جميعاً ، ولدوجات مختلفة ، نتاحات للصكر العربي الذي يعتبر أن البنى السياسية قائمة لتحليل عقلاي . إن الظلم يمكن أن تختلف من أرسطو والقنطيس نوما الى روسو وماركس ، لكنها كلها مطلقية على الأقل » .

جورج بورديو (G BURDEAU)

إن مما له دلالة بالغة هو أن كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي تعني المدينة . فهي المدينة ومنها ولّد وتمتدح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم . لقد هيأت الملكة العقلانية العجيبة لدى اليونانيين ، وسمحت ، وهي تمأرس على قصايا المدينة من حيث : أسسها وأحلافها ومؤسسانها وأمراسمها المحتملة وعلاجاتها ، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي العامي ، المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو . ولتصدق ، في هذا الصدد ، معلقا عميقاً ، هو السير أرسنت باركر (E BARKER) ، حين كتب :

« أن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني . فبدلاً أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين ، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية ، كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا ، إتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر ، وكانت لديهم الحرية على الاندهاش من الأشياء الموثية وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصدددها . وسعوا لإدراك الكون على ضوء العقل ... إن من السهل القبول بالعالم الطبيعي وبالعالم المؤسسات الانسانية باعتبارها حتميين على حد سواء ، كما أن من السهل عدم إثارة الأسئلة سواء حول معنى علاقات الانسان بالطبيعة أم حول علاقات الفرد بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة . لكن مثل هذا القبول ، الطبيعي في كل الأزمنة بالنسبة للفكر الديني ، كان مستحيلاً بالنسبة لليونانيين » (1) .

(1) أرسنت باركر (Ernest BARKER) : « أفلاطون وسابقيه » (Plato and his predecessors) - لندن -

مشورات Methuen 1948 - ص 1 .

لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية ( شريطة توفر صفتين . وهذا ما لا ينبغي نسيانه : أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة ، وأحراراً وليس عبيداً ) . لقد كانت المدينة الإطار ، ذا الطابع المقدس ، للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني ، والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة . لقد كانت تشكل مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته بذاته في كل الميادين (L'autarkieia) . وفي هذا الصدد ، على الأقل ، كانت تُبشر بالدولة الحديثة . من هنا ظهر تعبير المدينة - الدولة أو الدولة المدينة ، الذي اصطلح في عصرنا ، والذي يقترب ويتعارض ، في آن واحد ، مع تعبير الأمة - الدولة أو الدولة الأمة في المستقبل . إنه تعبير تبرره ، إن كانت هناك حاجة لذلك ، تأملات ريمون آرون (Raymond ARON) الحديثة حول صحة أوجه التشابه وبالرغم من الاختلافات في الوسائل التقنية للإنتاج أو للقتل ، وفي حجم المجتمعات ، والمعتقدات الدينية - وذلك لأن غاية السياسة هي « من بعض النواحي ثابتة » ، ولأن أشكالها « من الداخل ومن الخارج » قليلة العدد : وهذا ما يقضي لهذه الخلاصة القوية القائلة :

« بأن مشكلة السلطة خالدة ، سواء حُرِّتِ الأرض بالمعول أم بالجرافة » (1) .

وفصلاً عن ذلك ، فإن من المؤكد أن تقسيم اليونان الى عدد كبير جداً من المدن - الدول ( الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود شعور عميق « بالوحدة الهيلينية Panhellénique » ) كان يجب أن يشجع ، بشكل خاص ، على نمو الفكر السياسي ، الذي هو ثمرة تأمل ، أخذ تعمق أكثر فأكثر ، في وجود المدينة وصيرورتها .

إن من المناسب أن نرى بماذا وكيف ؟

لقد كانت المدينة - الدولة صغيرة المساحة ، وأحياناً صغيرة جداً ( مدينة واحدة ، بالمعنى الجغرافي للكلمة ، وربعها . والكل يشكل المدينة - الدولة أو المدينة بالمعنى السياسي ) . إن هذا الإطار الضيق لم يكن يسهل فقط قوة واللغة الحياة المشتركة ، وانسجام الغايات الاخلاقية ، وإنما كان يضمن أيضاً لأعضاء المدينة ، أي للمواطنين (Politès) وضعاً قانونياً شخصياً مناقضاً بصورة حذرية لوضع رعايا الامبراطوريات الشرقية ذات المساحات الشاسعة . ففي هذه الامبراطوريات كانت تعيش جماهير تحت نير سيد مستبد . أما في المدينة فيعيش أفراد ( مع الأخذ دائماً بالاعتبار التحفظ الخطير الذي سبقت الإشارة اليه ، والمتمثل بضرورة كون المواطنين يونانيين وأحراراً ) . لقد كان هؤلاء الأفراد يندمجون ، شكل وثيق بمدينتهم التي كانوا يجدون فيها كل ما هو ضروري لتفتحهم الشخصي . إن الخلق الخاص (L'ethos) بالمدينة ، أي طريقة وجودها وحياتها الخاصة وه الطابع « النوعي » الذي كانت تنعبد به ، كان يطبعهم بطابع لا يمحي . لقد كانوا حاضرين تماماً للقانون الذي يعبر عن الخير المدني المشترك . إن المدينة ، بتنظيمها للمجتمع القبلي ، كانت هي التي حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية (genos) وجعلت منهم كائنات فردية ومستقلة

(1) ريمون آرون (R. ARON) - « أبعاد الوعي التاريخي » . (Dimensions de la conscience historique) -

باريس - منشورات Plon - 1961 - ص 160

سبباً . لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم ، ومستعدين للموت في سبيل حريتها . ومع ذلك فإنهم كانوا حذرين على التفكير بأنفسهم بطريقة متميزة ، صمم الإطار المدني ، وكان يحل لهم أن يتنطروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذي كان يعتبر أنه مساو له . لقد أدى هذا الوصف للاحماء بدور عدد من القضايا الفكرية التي يمكن تلخيصها ، مع السير أ . باركر ، كما يلي :

« لقد كان هناك أفراد متميزون عن الدولة . ومع ذلك فقد كانوا ، في تواصلهم ، يشكلون دولة . ماذا كانت طبيعة التمايز ، وماذا كان طابع التواصل ؟ هل كان هناك أي تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة ؟ أكان ما يعتبره الفرد عادلاً بشكل طبيعي ، شيئاً آخر غير الذي كانت الدولة تفرضه ، بصفة دائمة ، باعتباره كذلك ؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف موجوداً ، فكيف ظهر ؟ . . . . . تلك هي الأسئلة التي كان يجب ، على ما يبدو ، أن تطرح بشكل طبيعي ، نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية في اليونان »<sup>(1)</sup> .

### شكل الحكم

كانت هناك مسألة أخرى تعتبر سياسية بصورة مباشرة أكثر . إنها المسألة المتعلقة بالدستور (Politeia) ، أو بعبارة أخرى ، بشكل الحكم ، الذي يتصل بشكل وثيق ، بأي أمر آخر ، بخلق المدينة . ( لأن من الخطأ أن نرى فيه مجرد ترتيب خارجي للسلطات ) .

إن التاريخ يبين لنا أن أغلبية المدد ( واسيطرة الجامدة هي الاستثناء الأكثر بروزاً ) قامت ، بالتتابع ، بتجربة كل أشكال الحكم : من الملكية الى الارستقراطية ، ثم الى الاوليفغارشية والطغيان ، وأخيراً الى الديمقراطية . وهذا كما لو أن مبدأ منطقياً للتطور كان يقودها في اتجاه محدد ومتناهي . إن هذه الطاهرة كانت تقدم للتفكير النقدي مادة عزيزة ، ولا سيما فيما يتعلق بالقيمة المقارنة لمختلف العوامل المؤهلة لقيادة البشر : كالقوة والعدد والولادة والثروة والكفاءة والحكمة . أي منها نختار ولماذا ؟

وبدل أن يتوقف بسبب افتقاده لما يغذيه بعد انتصار الديمقراطية ( كما حدث في أثينا ) أخذ هذا النوع من الجدل ، بالعكس ، بالانطلاق لسبيين : أولاً بسبب المهزومين ، « القليل العدد » ، الارستقراطيين أو الاوليفغارشيين الذين كان يدافعهم الحلم بثأر عادل بمساعدة اسباطة الاوليفغارشية والمحافظة . وثانياً لأن الديمقراطية بطبيعتها تحيا بالنقاش وبالمجابهة الخطابية والعلمية بين الأفكار العامة التي تكون أحياناً مجرد أقتعة للمصالح الخاصة . فالديمقراطية لا يمكنها أن تستند الى قاعدة التقاليد « الموروثة وغير المفصرة » . إنها تحيا في الهواء الحر للفكر الحي . ومناقشة المبادئ هي أيضاً أمر ضروري لوجودها مثل مناقشة السياسة التي ينبغي تبنيها . إن أي قارئ لثوسيديد (Thucydide) لا يمكنه أن لا يندشش للاهتمام الواعي باستخلاص المبادئ ، الذي يظهره ، في صفحاته ، الخطباء

(1) أ . باركر - المرجع السابق ذكره - ص 2

الديمقراطيون ، سواء تعلق الامر بكليون (Cléon) في أثينا ، أم بالمبعوثين الاثينيين الى ميلوس (Mélös) (1) .

لكن هذا النوع من الجدل يمكن أيضاً أن يفضي إلى بحث من نوع مختلف ، بحث عن نموذج مثالي أو عن دستور نموذجي يمكن الحصول عليه ، على سبيل المثال ، من خلال صهر نموذجين أو عدة نماذج موجودة ومتعارضة إلى هذا الحد أو ذاك . هنا تفرض الفكرة النقيضة للملحة نفسها بين أثينا واسبارطة ، بين الخلق الاثيني والخلق الاسبارطي - إنها حالة من بين حالات أخرى للتعارض بين طرائق الحياة من مدينة لأخرى . لكنها حالة متميزة . ويمكن القول بأنها تستحق المشاهدة . ألا يشكل هذا المرج المدرس بين الحرية والاكراه ، بين التسامح والشدة ، بين الاحتمال والإعداد ، بين الروح المجنحة للاثيني والرصانة الثقيلة للاسبارطي ، خطوة كبرى للامام نحو المدينة الكاملة ، نحو النموذج المثالي ، النموذج الذي يمكن اقتراحه لتلافي عدم كمال المدن الموجودة في الواقع ؟

ضمن هذا الاق ، جلب تأسيس المستعمرات للفكر اليوناني حافراً منشطاً ذا مدى عملي استثنائي .

لقد تشكلت بين عامي 750 و550 سلسلة حقيقية من المستعمرات حول البحر الابيض المتوسط والبحر الاسود . إلا أن المستعمرة ، بالرغم من ارتباطها معنوياً بإحدى المدن الأم أو بعدة مدن أم ، كانت تتمتع باستقلال تام . وكان وضعها القانوني كوضع أي مدينة - دولة حقيقية تكفي ذاتها بذاتها . فقد كانت تحتاج ، فور تأسيسها تحت قيادة رئيس مقبول ، لدستور وللمجموعة قوانين مدنية وجنائية ، لم يكن رئيسها مؤهلاً دائماً لوضعها . « فعندما كان يتم إيجاد موقع ، وتُزرع ملكية السكان الأصليين ، ويطردون نحو الداخل أو لأي مكان آخر ، كان يجري طلب مساعدة خبير في المدن . . . . إن حكمة أولئك الذين لقبوا بالحكماء السبعة كانت سياسية الى حد كبير . ويقال أن البعض منهم كانوا مطلوبين بقوة كمشرعين (nomothetes) . فعندما يستدعي الرئيس حبراً كهذا ، لم يكن بإمكانه إلا أن يقول له : « اصنع لنا أفضل دولة يمكنك صنعها » (2) . وهكذا فإن خلق وحدة سياسية جديدة حسب مخطط فكري مثالي تقريباً لم يكن من قبيل الخيال . لقد كان ذلك اعتراضاً قابلاً للتحقق في أي لحظة : إن آخر مؤلف كبير لافلاطون ، وهو كتاب القوانين (Les Lois) ، سيقوم على أساس هذا الافتراض .

### الاهتمام المزدوج

إن الفكر السياسي اليوناني ، بظهوره ونشاطه ضمن إطار المدينة - الدولة ، كان يتميز باهتمام مزدوج : الاهتمام الاخلاقي والاهتمام العملي المرتبطين ببعضهما بشكل وثيق .

لقد كان المفكرون يتصورون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك ، وفق قواعد الخير ومن أجل الخير . وكانت المدينة تسمى لهدف أخلاقي ، وتبين طريق الوصول اليه . كما كانت

(1) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص 2

(2) ت. أ. سنكلير (T A. SINCLAIR) ، تاريخ الفكر السياسي اليوناني ، (Histoire de la pensée politique grecque) - باريس - منشورات Payot - 1953 - ص 13 (مترجم عن الانجليزية) .

تحدد الوسائل والغايات . ولم تكن تصطدم ، في مثل هذا المجال ، بأي منافسة من قِبَل كنيسة ، أو بتعبير آخر ، تجمع ديني مزود بأجهزة خاصة به : فباختبار إن الدين لم يكن إلا مظهرًا من بين مظاهر أخرى للحياة المدنية ، كانت المدينة تُعتبر كنيسة ودولة في آن واحد . كما لم تكن هذه المدينة تصطدم كذلك بأي مقاومة من طرف أعضائها باعتبارهم أفراداً مهتمين بتحديد مجال عملها بدقة . بل على العكس تماماً ، فللواطئون الذين كانوا يشعرون بأنهم متضامنون في السعي للهدف الأخلاقي ، كانوا ينتظرون منها عملاً مكثفاً يحمل بلتناهج الأكثر فعالية . إن هذا المفهوم كان النقيض للمفهوم المسمى « بالليبرالي » ، والذي لخصه بنجامين كونستان (B. CONSTANT) ، بطريقة موجزة ، في بداية القرن التاسع عشر من خلال مقارنته بين حرية القدماء وحرية المحدثين<sup>(1)</sup> .

إن الإهتمام العملي لم يكن ينفصل عن هذا الإهتمام الأخلاقي ، ولم يكن له أي صلة بنفعية مبتذلة . فإذا كان ضرورياً وحيلاً التوصل إلى الحقيقة وإلى المعرفة أو العلم ، فإن هذا لا يمكن أن يكفي . إن الحقيقة يجب أن تتحول إلى عمل . فالطبيب - وهذه كانت مقارنة شائعة - الذي فهم طبيعة الداء عليه واجب معالجته والقضاء عليه ، إن استطاع . إن فن ممارسة الطب وعلم الطب كل واحد لا يتجزأ . والسياسة تشبه الطب : فهي كموضوع للمعرفة ، علم ، وهي أيضاً فن ، فن إنساني يستهدف عملاً خيراً للانسان حول الانسان ، - فن له معايير وقواعده الأسرة . إن من الممكن أيضاً ، أن تترك الطب هنا ونفترب من علم الجمال ، لنقارن هذه القواعد بتلك التي تفرض نفسها على المهندس المعماري أو على النحات المهتم بصنع عمل جميل ودائم .

وكما سلط تأسيس المستعمرات الضوء على ذلك ، فقد كان من الواجب أن توضع الفكرة الخيالية للمدينة المثالية مجدداً في هذا السياق العملي . فهذه المدينة لم تكن نظرة في الهواء مجبانية بحتة ، وإنما كانت تقدم نموذجاً للفن العمل للمشروع ، ينبغي إتباعه بقدر ما هو ممكن . إن المشروع باعتباره صانع السلام ومالك السر النادر الخاص بتنظيم الحياة المشتركة لأناس شديدي التنوع ، كان يعتبر في آن معاً بطلاً وشخصية شبه إلهية وفتناً وتمرساً سامياً ، وذلك لأنه كان يزود هؤلاء الناس بأطر ثابتة ، مُدرجة في الزمان ومتحررة من النزوات الظرفية . وهذا ما كان يقوم به ليكبيرغ (Lycurgue) الأسطوري في إسبارطة وسولون (Solon) ، أحد الحكماء السبعة في أثينا ، وكليستين (Clisthènes) الذي جاء بعده واشتغل بالمواضيع الاجتماعية والسياسية للاتيني ، كما يشتغل المعماري أو المهندس بالمسطرة والبركار . إن اللجوء لأحد هؤلاء الخبراء بأي أحد « أطباء المذن » كان يعرض نفسه على ما يبدو سواء تعلق الأمر بتأسيس مدينة أو بتجديد إصلاحها ( الأمر الذي كان يعني أحياناً تأسيسها مرة ثانية ) ، أم تعلق الأمر بالانعكاف على مدبنة مريضة لتشخيص أمراضها وتخفيفها ، إن لم يكن بالإمكان شفاؤها منها .

من هنا نفهم لماذا كان البعض من بين أكبر المفكرين اليونانيين يترق لهذا الدور الرائع للمشروع والمصنّع وطبيب الجسم السياسي . ولماذا كان أفلاطون ( وذلك بانتظار أرسطو ) يحمل باعادة صياغة المدينة الملهتة وفقاً لنموذجه المثالي الفلسفي .

(1) حول كل هذه المسائل انظر كتاب بولكر الفصل الأول .



## الفصل الأول

### قبل أفلاطون

« إن عظمة اليونان القديم تعود لكونه مختصر السياسة أكثر مما تعود لمعبد البارثينون (Le Parthenon) أو لفنون الأدب المأساوي أو للبلاغة الديموقراطية » .  
ك. موشيه (C. MOSSÉ)

هناك عالم هوميروسي . وهذا العالم كان ( كما يلاحظ أحد المؤرخين ) « قبل - سياسي » (pré-politique) ، بمعنى أن المدينة لم تكن موجودة فيه بعد . إلا أن هذا لا يمنع من أن قصائد هوميروس كانت بنظر اليونانيين وبالنسبة لكل مظاهر الحياة ، بما فيها مظهر السلطة ، « منبع الحكمة ، والتوراة تقريباً » . إن صورة المجتمع القديم والمثال البطولي اللذين كانوا يجدونها فيها طبعاً روحهم بعمق (1) . وقد جاءت أعمال هيسودس (Hésiode) فيما بعد لتبشر مفاهيم العدالة (Dike) ، والنظام الشرعي (Eunomia) ، والسلام (Eiréné) التي لم تعد قابلة للانفصال عن الرؤيا الأخلاقية للمدينة . فإمام الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية التي انتهت عليها خلال القرنين السابع والسادس ، وجدت المدينة في هذه الكلمات الرئيسية الثلاث دعماً ثميناً . وقد تلقفها سولون ، مُشرّع أثينا ( المتوفى في عام 560 ) باجلال وقام بإكسابها وإغنائها .

ما هو شكل الحكم ( أو الدستور Politeia ) الأكثر قدرة على أن يؤمّن لمدينة الازدهار المادي والخير الأخلاقي في نفس الوقت ؟ . هذا السؤال سيؤدي لاثارة نقاش هام وه حوار كبير (2) استجاب فيه جميع الاقلية والأكثرية « فيما يتعلق بالعوامل المؤهلة للقيادة . وسنرى في الواقع ، أن

- 
- (1) انظر = د. كاغان (D. KAGAN) مصادر في الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبيوس (Sources in greek political thought from homer to polybius) - نيويورك 1965  
وه الحوار الكبير : تاريخ الفكر السياسي اليوناني من هوميروس الى بوليبيوس (The Great Dialogue: History of greek political thought from Homer to Polybius) - نيويورك 1965  
- ج.د. فلاشور (G. VLACHOS) : « المجتمعات السياسية الهوميروسية » (Les sociétés politiques homériques) - باريس 1974-P.U.F.  
- عبارة ك. موشيه مأخوذة من الموسوعة العالمية (L'Encyclopaedia universalis) - مقالة « اليونان القديم » (تاريخ) .  
(2) انظر عنوان كتاب كاغان الثاني المذكور أعلاه .

الديمقراطية يستمر في أثينا ، مع بركليس في النصف الثاني من القرن الخامس .

إن هذا الجدل الدستوري سيبرز من خلال نصين مأثورين : الأول هيروdotus (Hérodote) والثاني لثوسيديد (Thucydide) .

لكن وبشكل مواز تقريباً ، وعلى مستوى أعلى ، جرى جدل آخر ، ذو طابع فلسفي ، إنصب في البداية على مسألة الكون ولغز العالم الطبيعي . إلا أن انتباه الفلاسفة ، تحول بعد ذلك ، بشكل منطقي ، نحو لغز العالم الانساني ، والانسان وسلوكه في الحياة ( حياته في المدينة ، بالطبع ) . وهكذا ظهرت في أثينا بركليس ، التي أصبحت مركزاً لفوران غير عادي في الأفكار ، النعالم المتعددة الأشكال للسفسطائيين المشهورين ، التي كانت محركاً دائماً للعقول ، والتي أثارت ضدها النعالم السخطة لسقراط ، معلم أفلاطون .

## 1 - الحوار الكبير حول أشكال الحكم

يمكن أن نعيد الى هومروس (Homère) التفكير التقليدي حول مزايا الملكية والارستقراطية والديمقراطية والشكل المختلط بينها . إلا أنه يجب انتظار هيرودوتس من أجل رؤية العناصر المبعثرة الناشئة عن هذا التفكير ، وقد تجمعت بغية إجراء مقارنة منهجية فيما بينها .

لقد كانت الملكية البطريركية (La monarchie patriarcale) ، في قصائد هومروس ، المهيأة للانحطاط لفائدة الارستقراطية ، تختلف بعمق عن الملكية من النمط الشرقي ، المطفلة ، والمستندة للحق الإلهي ، وعن الملكية المسيانية ما قبل الهيلينية (La monarchie mycénienne) préhellénique التي كان ملوكها السادة الأقوياء ليبروقراطية حاضرة في كل مكان . إن الآيات الشعرية التي تسرد غالباً من الإلياذة (Iliade) حول تقسيم القيادة الذي لا يُعتبر أمراً جيداً ( « يجب أن يكون هناك شخص واحد يقود ، أي ملك واحد » ) لا تتعلق إلا بالجهاد وبالجهاد . إن الحق في عصوية مجلس الكبار أو الملوك الأدنى « كان يُحدّ بشكل خاص - لكي لا نشير إلا إلى هذا الحد - من الملكية الهوميرية (1) » .

إن ما يمجده تيرتيه (Tyrtee) ، شاعر اسبارطة ، باسم أبولون الدلفي (Apollon Delphique) ، في منتصف القرن السابع ليس الملكية ، وإنما شكل مختلط يضم ملكين ومجلس للشيوخ ، وأنس من العامة ( يلعبون دوراً ما ويلزمون أمانتهم في نفس الوقت . إننا نعرف هنا - ومن الآن !- على محاولة لاضفاء طابع مثالي على اسبارطة ، التي كانت ، بحق ، نموذجاً للمدينة الاوليغارشية .

أما أثينا ، من جهتها ، فكانت ، على النقيض ، تتابع مع سولون ، وبانتظار كليستين وافياتل (EPHIALTE) وبركليس ، الطريق الذي سيجعل منها نموذج المدينة الديمقراطية ، و« مدرسة اليونان » كما يقول بركليس بغرور . أما سولون الممجّد - هو أيضاً باسم أبولون الدلفي

(1) ملاشو - المرجع السابق ذكره - الفصل الثالث .

للاعتدال وللوسط العادل (Le juste milieu) وللحد (La limite)، والذي كان يتصور المدينة - الدولة محاطة ووسيلة، فلم يدعٍ للديمقراطية الصرفة، لأنه كان يعزّم تخصيص نصيب عادل للأقلية. وقد أعلن بنفسه افتخاره لأنه عرف كيف يستدير إلى كل الجوانب « مثل ذئب وسط جمع من الكلاب »، وكيف يبقى ثابتاً بين الحزب الأوليغارشي والحزب الديمقراطي، ويعطي الشعب « من القوة المقدار الذي يكفيه امتلاكه منها »، دون أن يتزعّج منه شيئاً يعود له، ودون أن يضيف إليه شيئاً، إن هذا العمل السلوكي الداعي للوسط العادل سيقدّم غذاءً للحوار الكبير سواء من هذا الجانب أم ذاك. فالاعتدلون الاتينيون أصحاب الاتجاه الأوليغارشي مدحوا سولون باعتباره أباً لدستور « الأجداد »، ومزجياً حكماً من عناصر متعارضة ولكن مكتملة لبعضها البعض. أما الديمقراطيون فحيّوا فيه أب الديمقراطية البركليسية.

وخارج أثينا وإسبارطة، برز تيوجنيس (Théognis) شاعر ميغار (Mégare)، وبندار (Pindare) شاعر ثيبس (Thèbes) بتجديدها للاستقرائية، إنمّا بأسلوبين مختلفين جداً. كان تيوجنيس يرفع الاحتجاج الاستقرائي الأكثر عنفاً باسم الولادة والتربية اللتين كانتا تحددان الأفضل للقيادة. وكان يدعو لفصل حذري بين الأخيار والأشرار. فالأوائل وحدهم كانوا مزودين بمؤهلات تجعلهم من أهل الرأي وجسّ الشرف، وهي أمور فطرية تتصل بالدم النبيل، ولا يمكن مطلقاً أن تتعلّم للانسان العامي. لقد وضع تيوجنيس، الشاعر المرّ، والمنشد المشائم للمهزومين، والمهوس بالاضطرابات الأهلية في وطنه، موضع التساؤل قيم المدينة، حيث كانت الفضيلة، التي هي من شيم الأخيار فقط، تُداس بالأقدام، وحيث أصبح أشرار الأرض الذين يلبسون الجرق أو جلود الماعز هم الأخيار والنبلاء. أما بندار فلم يكن يفصل « قانونه الاستقرائي عن قيم المدينة ». أن تيبس لم تكن ميغار. فبالرغم من أنه لم يكن أقل اقتناعاً من تيوجنيس بالطابع فطري، المستمد من الدم، لفصائل الأخيار إلا أن بندار، « صوت الاستقرائية » (كما سُمّي) لم يتوان قط، في أناشيده للمنتصرين في الأولمبيا، عن الجمع بين مدح أجدادهم النبلاء ومدح مدينتهم. وكان يسظم في شعر الانتصار: هذا الفخ « الاستشارة والتفأل ».

### « جدول المتامرين الفرس » كما ورد عند هيرودوتس

شهر أوتانس (Otanès) بسلطة الفرد، بالملكية، ودعا لسلطة الأكثرية، للديمقراطية. فكيف ستكون الملكية شيئاً جيّد التنظيم في حين أن الرئيس الوحيد حرّ في فعل كل شيء دون أن يقدم حساباً؟ إن هذا لا يمكن إلا أن ينمي الميل للمعالة (Ubris) والحاجة للتملق، والريية لجسودة. وهذا ما من شأنه أن يُفسد أفضل الرجال. لكن الأكثر خطورة أيضاً هو أن هذا الرئيس الوحيد يقبّل العادات القديمة، ويأمر بالموت دون محاكمة، ويمارس العنف مع النساء. فكيف لا يُفضّل حكم الشعب؟ إن هذا الحكم يحمل أجمل الأساء: المساواة أمام القانون (Isonomie). إن الحكام يُختارون فيه بالقرعة، وكل منهم يجب أن يُقدّم حساباً عن ممارسته للسلطة. وكل القرارات

(1) كاغان - الحوار الاستقرائي - ص. 33 وما بعدها

تُعرض على مجموع المواطنين . ولا يجري فيه شيء يؤدي للحط من قدر الملكية وإدانتها . ألا يكمن كل شيء « في العدد ؟ »

أما ميغابيس (Mégabyse) ، فإذا كان موافقاً على معارضة سلطة الفرد ، فإنه لم يكن مؤيداً لسلطة الشعب . إن سفاهة جمهور جامع لا يصلح لشيء هي أسوأ ، بنظره ، من سفاهة الطاغية الذي عندما يقوم بعمل ما فإنما يفعله عن سابق معرفة للسبب على الأقل ، في حين أن الجمهور لا يعرف شيئاً ولا يرى شيئاً . وهو ، كالسيل العارم ، يدفع الأمور حيث يجري بلا تفكير . إن ميغابيس ، بعد هذا الاتهام الذي يمكن أن نجد فيه صدى تيوجنيس ، يقرر أن ينحاز لصالح حكم بعض الأفراد ، أي لحكم « الأفضل » ، القادرين لوحدهم فقط على إعطاء الرأي السديد .

إن مرافعة ميغابيس تعتبر هزيلة رغم كل شيء . أما داريوس (Darius) فيبدو أكثر إقناعاً . فهو يرفض ، على حد سواء ، سلطة المزعوم أنهم « الأفضل » ، وسلطة الشعب . ويدعو لسلطة الفرد التي تمارس بشكل صحيح وتُفهم بشكل سليم . إن داريوس ، رجل المنطق الذكي ، يبدأ بوضع الأشكال الثلاثة على نفس المستوى بغية إجراء مقارنة ( أو التظاهر بالمقارنة ) بين الديمقراطية والاوليغارشية والملكية ، وذلك في حال تطبيق كل منها بأفضل شكل ممكن . وهذا باعتبار أن كلٍّ منها قابل للانحراف والفساد ، ولا سيما من خلال الميل للمخالاة . إن هذه المقارنة لا يمكن إلا أن تُظهر تفوق الرئيس الواحد عندما يكون صالحاً : « فنظراً لأن لديه أفكاراً بمسواه ، فهو يستطيع أن يمارس على الشعب وصاية لا مأخذ عليها . ومعه يمكن للقرارات التي تستهدف الأعداء أن تبقى سرية بالشكل الأفضل » . ويأتي لتدعيم هذه الحجة نظرة ماهرة حول التعاقب الختامي للنظم السياسية . فالاوليغارشية تهلك حتماً نتيجة الخلافات الداخلية ، لأن كل واحد يريد أن يسيطر ، ويكره خصومه لحد القيام بقتلهم : وهكذا من قتل إلى قتل تصل الملكية لأن تفرض نفسها ، الأمر الذي يبين كم أن هذا النظام هو الأفضل . أما الديمقراطية فإنها تُنمّي ، بشكل لا يقل حتمية ، الخبث : ومن هنا تبدأ الاتفاقات بين الحثباء ، ولذا امرات من أجل تهديم الشيء العام (La chose publique) . ويبقى الحال على هذا « حتى اللحظة التي يقوم فيها رجل بحمل من نفسه حامي الشعب ويضع حداً لتصرفاتهم . ويثير هذا الرجل ، بالنتيجة ، إعجاب الشعب ، ولذلك يعلن ملكاً . وفي هذا أيضاً ثبت حالته أن الملكية هي أفضل ما يوجد » .

وإذا كانت التفضيلات الشخصية لهرودوتس لا تظهر في هذا النص الشهير ، فإنها تُكتشف بوضوح من مجموع أعماله التاريخية . فهذه الأعمال تنفس كراهية الطغيان والمفهوم الشرقي أو « البربري » للسلطة ( إن « طاغية » كلمة ذات أصل آسيوي ) ، وبغض الوقت ، حب الحرية اليونانية - هذه الحرية القائمة على القانون ، والتي خرجت ، بقيادة أثينا ، منتصرة من المحنة المهولة للحروب المديدة .

إن هرودوتس ، مثل أوتانس ، يؤمن بلا شك ، بالديمقراطية (1) .

(1) هرودوتس : تواريخ ... الكتب الثالث - الأعداد 80-82 - باريس - منشورات (Belles-Lettres) 1939 . -

## « خطبة الرثاء لبركليس » كما وردت عند ثوسيديد

لم يؤمن ثوسيديد (Thucydide) ، أستاذ التاريخ ذو الدقة المشيرة للاعجاب ، بالديمقراطية . فأتينا بركليس ، الديمقراطية بالاسم ، هي في الواقع ، بنظره ، « حكومة المواطن الأول » . ومع هذا فقد نقل لأجيال المستقبل مديحاً رائعاً لحكم الشعب بواسطة الشعب ، وذلك في شكل خطبة مأثورة ألقاها رثاء للشهداء الأوائل للحرب البوليونية . ونسبها على طريقته ، إلى بركليس .

أتينا ، « مدرسة اليونان » : تلك هي العبارة الفخورة التي تلخص الخطبة . إن الخطيب يذكر لوطنه مزايلا لا تُعدّ ، ومن بينها كلها يعطي مكان الصدارة للنظام السياسي . « إن دستورنا ، كما يقول ، ليس لديه شيء يشتهيه من القوانين التي تحكم جيراننا . فنحن ، بدل تقليد الآخرين ، نعطي المثال الذي ينبغي اتباعه » . إن هذا النظام الذي يعمل لفائدة الأكثرية ، وليس لفائدة الأقلية ، يحمل اسم الديمقراطية . إنه يركز على المساواة وعلى الحرية . المساواة بين الجميع أمام القانون ، والمساواة في المشاركة بالشؤون العامة ، في حال تساوي المؤهلات : إن القيمة الشخصية هي التي تُعدّ . فلا أحد يُمنع بسبب فقره أو وضعه المظلم ، من خدمة المدينة إن كان لديه الكفاءة لذلك . أما الحرية ، فإنها تتجلى ، في العلاقات الخاصة ، بغياب الاكراه والشك والتعصب ( « إننا لا نسخط على جارتنا إذا تصرف على هواه » ) . أما سياسياً فإنها تعني القبول بمشاركة كل مواطن في حكم المدينة ( « إننا بأنفسنا نتخذ القرارات ، ونقدم عنها حساباً دقيقاً لأنفسنا . إن الكلام ، بالنسبة لنا ، ليس مضراً بالعمل . إن الضار هو عدم الاستخبار بواسطة الكلام قبل الانطلاق في العمل » ) .

إن الحرية ذات الطابع الخاص تُعَارَس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين : لا سيما تلك التي تُؤمّن الدفاع عن المضطهدين ، والتي « بالرغم من عدم تدوينها ، تُلحق بالذي يخرقها إحتقاراً كلياً » .

أما الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدرة على الفعل . إن ممارستها الفعلية إلزامية ، أخلاقياً على الأقل : إن الاثنين هم الوحيدون الذين يعتبرون من لا يتم بشؤون المدينة ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح ، وإنما شخص « غير نافع » ، وغير جدير بقلب مواطن نبيل .

إن بركليس يشير بمنهجية ، لكل ما يوجد في أثينا الديمقراطية ( حيث يسود ، علاوة على ذلك ، تذوق الجميل ! ) من أمور يمكن أن تتناقض مع ما في اسبارطة الاوليفارثية .

فاسبارطة تُخضع رعاياها لتدريب مضر منذ نعومة أظفارهم ، وذلك لكي تجعل منهم رجالاً شجعاناً . وهي تُحضر الحرب بعناية ، مستخدمة في ذلك مختلف الحيل وأساليب الدهاء . إنها تترصد

= - بوهلنز (Pohlenz) : « الحرية اليونانية ( طبيعة وتطور مثال للحياة ) »

(La liberté grecque (nature et évolution d'un idéal de vie))

باريس - منشورات Payot - 1936 - ص : 22 - 29

ولم ينس بركليس أن يشير لسمتين إضافيتين ، لفائدة أثينا :

في سبيل مدينة كهذه ، ملية بالزبا الى هذا الحد ، مات رجال وهم يقاتلون لانهم كانوا يرفضون أن يدعوا أنفسهم ينسلخون عنها . في سبيل مدينة كهذه ، يجب بشكل طبيعي على كل واحد من بين أولئك الذين بقوا أن يقبل بأن يتعذب . إن بركليز يطلب ، في ختام خطبته ، الى مواطنيه أن يتجاوروا ، مع ذلك ، الأفق النفعي ( أي كل المزبا التي يجنيها من يعيش في أثينا ! ) . إنجلّموا بالأحرى ، في كل يوم ، بواقع قوة المدينة . وذلك لكي يصيحوا ، على حد قوله ، مولعين

يفتخر الشيخ الألبعايش فوراً وبعبارات لم ينكرها تيوجينيس ، شاعر مغيار ، بأنه معاد للديمقراطية . فالديمقراطية ، برأيه ، تميز « الأشرار » على حساب « الأحيار » والناس الشرفاء : إن أعز درجات الجهل والفوضى والفساد توجد في الشعب . لكن إعلان هذا الأمر بشكل أصولي وعدواني ، لا يمنح المؤلف أبداً ، وبموضوعة علمية حذرية بنسوسيد ، من إقاعة صلة دقيقة بين

24

الشروط الإيجابية لقوة أثينا ، ونظامها السياسي . إن أثينا ، الأمبراطورية البحرية التي تستمد كل قوتها من التجارة ورئاسة السفن وبناتها وأصحابها ، تتمتع بالفعل بنموذج للحكم متكيف يُشكل عجيب مع حاجاتها العسكرية الدفاعية والهجومية . بالرغم من أن هذا النموذج مؤسف بحد ذاته ، وفي المطلق . وهذا التكيف يتجلى في كونه يعطي مكاناً مهيماً للعاملين في البحر ، أي لهذه الطبقة البحرية التي تعتبر حصن الحزب الديمقراطي . ويُلقب الشيخ الأوليغارشي على أن نموذج الحكم هذا متكيف لحد أنه لا يمكن ، بالحقيقة ، تصور وجود نموذج غيره للمدينة :

« في وضع كهذا ، أنكر أن الظروف في أثينا يمكن أن تتغير لتصبح مختلفة عما هي عليه ، إلا في: عدا الأمور الصغيرة ، حيث يمكن إلغاء القليل هنا وإضافة القليل هناك . لانه ، إذا بحثنا عن نوع أفضل للحكم ، فإن من الممكن أن نتخيل العديد من النظم . لكن ، هذا الأمر ليس سهلاً ، باعتبار أن وجود الديمقراطية مقبول مبدئياً ، وأنه يُكتمى بتخيل الوسائل الكفيلة بتحسين نتائجها السياسية .

بعبارة أخرى ، إن المسألة بالنسبة للأثينيين لم تكن تكمن في البحث عن دستور مثالي ، وإنما في الحفاظ على الديمقراطية والدفاع عنها بأي ثمن ، وذلك باعتبارهم اختاروها عن سابق تصميم . ولهذا - يلاحظ المؤلف بارتياح - فإنهم يقومون بمهارة كبيرة بتقوية الحزب الشعبي وإضعاف الحزب الأوليغارشي ، مستخدمين في ذلك كل الوسائل الممكنة ( سواء في أثينا نفسها أم في المدن الحليفة لها ) .

إن هذه المساهمة في « الحوار الكبير » التي قام بها الشيخ الأوليغارشي ، العدو الغريب للديمقراطية ، والذي أرتاح كلياً لدوره كمحام للشيطان ، لها طعم فريد من نوعه . إن تحكمه بمنطقه والادراجة النسبة لعكره تنبع من تعاليم السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس (Protagoras) (1) .

مع هؤلاء السفسطائيين ، ومع سقراط الذي حاربهم بلا هوادة ، إنشئت إتهامات من نوع آخر ، غير تلك المتعلقة بشكل الحكم : إنها من نوع فلسفي أكثر ، لا ينفصل عن عمل سابق طويل ومعقد للفكر البحث . إن الأمر يتعلق الآن بجوهر المدينة - الدولة وبطبيعتها ، وبمرورها كتجمع بشري . وهذا ما سيؤدي حتماً لطرح مسألة سلوك الأفراد إزاءها .

## 2 - من الكون الى الانسان : من الايونيين الى السفسطائيين :

منذ القرن السادس نطلع أولئك الذين يُسمون بـ«علماء الطبيعة» (Les physilogues) (2) من Phisus (أي الطبيعة) في إيونيا (Ionia) ، المستعمرة الواقعة في آسيا الصغرى ، لحل لغز الكون . ومن المحتمل أن هذا الطموح قد نشط نتيجة الصلات الوثيقة جداً التي تمكنت أيونيا ، بفضل موقعها الجغرافي ، من إقامة مع بابل ومصر ( ذات الحضارات الكبرى المتقدمة جداً في الرياضيات

(1) « جمهورية الاثينيين » (La République des Athéniens) ترجمة وصديق بيوت (Belot) - باريس - 1880 - ص

وعلم الفلك ) . لقد بحث ثاليس (Thalis) ( نحو عام 585 ) وانكسيمندر (Anaximandre) وانكسيمنس (Anaximène) ، كل بدوره ، عن « مادة أولية » وحيدة ، تنبع منها كل عناصر العالم الطبيعي . وقد وجدها ثاليس في الماء ، وانكسيمنس في الهواء . وبين الاثنين تصور انكسيمندر شيئاً خفياً لا محدوداً تكمن فيه الطاقة الحيوية التي لا تنضب ، والتي ولد منها أو سيولد كل شيء . لقد كان الثلاثة من ميلات (Milet) العاصمة الغنية والقوية لأيونيا .

أما بيثاغوراس (Pythagore) الأيوني من ساموس (Samos) والذي أقام في كروتون (Croton) بجنوب إيطاليا ، ففضل البحث عن ماهية الكون في العدد : إن العلاقات العددية كانت تأخذ بالحسبان الانتظام الكلي والنظام الكوني . إنَّ شكلاً لا مادياً أخذ محلَّ إذن محل المادة الملائية<sup>(\*)</sup> . إن الانسجام (L'harmonie) والتناسب (La proportion) ، وهما مظهران ثابتان للعلاقات العددية ، أصبحا ، حين نقلا من العالم الطبيعي إلى العالم الأخلاقي والاجتماعي يتجليان في النظام (L'Ordre) والعدالة (La Justice) والحق (Le Droit) . إنهما يتضمنان أيضاً فكرة الحد (Limite) والقياس (Mesure) والوسط العادل (Juste Milieu) ، المعززة جداً على الفكر اليوناني<sup>(1)</sup> .

### هيراقليطس (Héraclite)

إختار هيراقليطس ، الأيوني من إيفساس (Ephèse) ، الأرستقراطي الذي كان الرجل « المتميز » في نظره ، يساوي آلاف الرجال من العامة ؛ « الغامض » صاحب الحكم الموجزة ذات الالغاز والصور الأخاذة والبداهات المؤخّحة ؛ المعلم غير المتنازع للفكر البدائي ، الذي هو فكر أسطوري وصوفي ، وفي نفس الوقت عقلاني وسابع في النسبية ، إختار هو أيضاً ، وعلى طريقة الفلاسفة الميلائين، على ما يبدو ، مادة أولية . وكانت هي النار إلا أنه لم يكن هناك ما هو أكثر غموضاً من هذه النار ، المادية قليلاً ، والتي تتحول كل الأشياء منها واليهما « مثلما تتحول السلع إلى ذهب ، والذهب إلى سلع » . إنها نار ستحكم كل شيء وستلتهم كل شيء في تقديمها ؛ إنها النار التي تنفرع إلى نار « محسوسة » ونار « معقولة » ، هي أيضاً مهمة ولكن بشكل آخر . إن هيراقليطس الذي كان يؤرّقه الجريان الدائم للأشياء ( هذا الجريان الذي قارنه بلاء الجديد دائماً في النهر الذي هو نفسه دائماً ) ، كان يُعَلِّم ، فضلاً عن ذلك بأنه ليس هناك شيء مطلق ونهائي . وأن الأشياء موجودة وغير موجودة ؛ وأن الشكل ليس إلا لحظات عابرة في صيرورة لا نهاية ؛ وأن محرك هذه الحركة التي لا تتوقف هو لعبة القوى المتعارضة والمتكاملة واحتكاكها المتبادل وصراعها وحربها . إن كلمة حرب (Polemos) كانت تؤخذ من قبل هيراقليطس بالمعنى الحقيقي ، وليس فقط بالمعنى المجازي . « إن الحرب هي أب ومُلك كل شيء » ؛ لقد صنعت من البعض أمّة ومن البعض بشراً ، من البعض عبيداً ومن البعض الآخر أحراراً ، « بحيث أن

(\*) أي المادة كما فهمها فلاسفة مدينة ميلات ( المترجم )

(1) انظر حان بران (Jean BRUN) - « ما قبل السقراطيين » (Les présocratiques) باريس - P.U.F. 1968.



الصلاة من أجل انطفاء جذوة الحرب والخلاف تعني طلب تهديم الكون . لأنه إذا استجيب لمثل هذا الدعاء ، وهذا من المستحيل ، فإن « كل الأشياء ستهلك » .

إلا أن هيراقليس كان يريد ( ونسيان هذا الأمر يؤدي لتشويه مذهبه بشكل خطير ) أن ينضم نهر الظواهر ، الذي لا بداية ولا نهاية له ، لنوع من القانون أو العقل الكلي المزود بديمومة والمسمى باللوجس ( Logos ) . لقد كان هذا العقل الكلي ( اللوجس ) ، بشموله لمجموع الكون ، أي للطبيعة وللروح ، يشكل القاعدة والقياس والحد للتغير ذاته وللخلاف ذاته . وهكذا فإن الشمس « لن تتجاوز نطاقها ، وإن فعلت فإن الأيرينيات ( Les Erynnyes ) خدمات العدالة ، ستكتشف ذلك » . هنا نجد ثانية النار الخفية ، النار « للمقولة » التي يمكن أن لا تكون شيئاً آخر غير اللوجس أو العقل الذي يحكم الصيرورة الكلية والذي لا يفهمه البشر ، الجهلة والعيان ، مطلقاً ، ولا يعرفون كيف يرونه أبداً :

« إن هذا العالم ، المتكوّن على نسق واحد بالنسبة للجميع ، لم يُخلَق من قبل أيّ إله ، ولا من قبل أيّ إنسان . لكن نراها حية بشكل خالد ، مشتعلة بمقدار ومنطفئة بمقدار ، وُجدت وتوجد وستوجد دائماً .. »

إن هذا يبين أن فيلسوف الكثرة والتغير والمتحرك والنسبي كان عاجزاً ، هو نفسه ، عن الانعتاق من هذه الحاجة « للواحد » و« للمستمر » الذي يقض مضجع الفكر البشري .

كما أنه لم يمتنع أيضاً من الحنين « للقياس » و« للحد » و« للانسجام » ، وللتوفيق بين الأضداد بواسطة الاعتدال : وهو في هذا يقترب ، أحب أم كره ، من البيثاغوريين ، وبصفة عامة أكثر ، من الفكر اليوناني . لكننا قد نخدع أنفسنا في هذا . لأنه إذا كان الصراع المستمر ، لديه ، هو في نفس الوقت ، انسجام ، فإن هذا ليس بمعنى « وجود علاقة عددية بسيطة بينها » ، كما هو لدى البيثاغوريين ، وإنما بمعنى « ضبط القوى المتحركة في اتجاهات متعارضة ، مثل تلك التي تُبقي وتر القوس مشدوداً ، على حد تعبير أ . برييه . وهكذا ، يتحدد ، حسب « الضامض » الكبير ، « ويتحدد » بانسجام واختلاف كل من النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحياة والموت » .

إن نتائج مذهب هيراقليس ، سواء فُسر بشكل جيد أم سيء ، والهزة التي أعطاها للفكر السياسي والاجتماعي ، كانت كبيرة : يكفي التفكير بهيغل وبين جاء بعده من مفكرين انقسموا على أنفسهم مثل ماركس وبرودون وكثير غيرهم خلال القرن التاسع عشر . أما في حينه فلم يكن هناك شيء من هذا القبيل . لا سيما وإن هيراقليس - ومن المهم الإشارة لهذا الأمر دفعا لكل سوء فهم - كان يشرّ بحماسة بعبادة القانون : لقد كان القانون بالنسبة للمدينة ، المهتدة دائما يعلم الاستقرار ، مثل اللوجس بالنسبة للإنسان ، فمن أجله كان على الشعب واجب القتال ، تماماً كما يفعل من أجل أسوار المدينة . لقد كان القانون ، مثل هذه الأسوار ، الملجأ الواقعي للحياة المشتركة . إن هذا المفهوم للمحافظ بشكل صارم كان على نقیض النسبية الكلية التي كانت تعني موت

## الروح المدنية (1)

وليس هناك ما يمنع من نقول ، إذا ما عدنا بالأمور قليلاً الى الوراء ، أنه كان منطقياً ومتفقاً تماماً مع العقيدة العقلانية لليونانيين أن ينزلق البحث الفلسفي من الطبيعة الفيزيائية الى طبيعة الانسان وطبيعة المدينة ، باعتبارها مركز الحياة البشرية . ولم يكن يلزم لهذا إلا معاودة المسيرة الفكرية للايونيين بعد تعديل موضوعها . أي بعبارة أخرى ، السعي لأن تستخلص من عادات وأخلاق وآراء العالم الانساني ، الكثيرة والمتنوعة والمتغيرة ، طبيعة (Physis) ثابتة لا تتغير تفرض نفسها على الحوادث التي لا تُعلم في الزمان والمكان ، وتكون هي « الواحد » و« المستمر » .

إلا أن هناك عذوراً ، وهو الوصول من هذا لاقامة تعارض بين هذه الطبيعة والقانون المدني أو *nomos* (التي تعني أيضاً : اتفاق) . فإذا لم يعد النظام القانوني للمدينة يبدو إلا كمجموعة من الاتفاقات الاعتبائية والاصطناعية ، بدرجات متفاوتة ، والتي ليس لها جذور في الطبيعة ، فإنه سيفقد فوراً شرعيته . إن هيراقليطس المتشبه باللوحس ، لم يكن ليمسه إغراء من هذا النوع . لكن الأفاق ستغير لصالح تطور فلسفي جديد تميز بالأساء الكبيرة لبارمينيدس (Parménide) ، وامبيدوكلس (Empédocle) وانكساغوراس (Anaxagore) (الايوني المولود في عام 500 ، والذي كان ، في أثينا ، صديقاً لبركليس) ، ولوسيب (Leucippe) وذلك بانتظار تلميذه ديموقريطس (Démocrite) . إن الأمر سيكون عبارة عن تفجير للعقلانية ، سيُعمده المؤرخون المحدثون باسم : عصر الأنوار ، وذلك تشبيهاً له بالأزمة الفكرية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر (2)

في هذا العصر ، كانت أثينا ، اعتباراً من عام 450 تقريباً ، المركز المشع والمدوي لأفكار جديدة كانت تستدعي طوقاً جديدة في التعبير . أثينا المجدبة والمرحة ، القوة والمزدهرة ! أثينا الموطن الطبيعي للمناقشة الحرة ! أثينا الديمقراطية التي لا يُتأس فيها أفراد الأقلية : « الأفضل » أو الذين يعتقدون أنهم كذلك ، من الأخذ بثأرهم من الشعب (Demos) المنتصر ، وذلك من خلال استخدام أدبكي ملحق المتساوي في الكلام العلني ! أثينا الأقل تمسكاً من المدن الأخرى بالتقاليد القديمة ، والتي يغتنى تحت ليراليها النسبية (التي كانت تأخذ بالاعتبار شخصية كل فرد ، أكثر من أي مكان آخر) بذور ما سيُوصف ، فيما بعد ، ولو بشكل عُقَر ، « بالفردية » (Individualisme) . أثينا التي كانت لكل هذه الأسباب المكان المفضل للسفسطائيين وللنسطة !

(1) حول هيراقليطس - انظر . جان بران في كتابه : « هيراقليطس أوفيلوسوف العودة الخالد » (H. G. Branson, *Le retour de l'éternel retour*) - باريس - منشورات Seghers 1965.

- كتاب 1 ، ترجمة : « قصة الفلسفة » (Histoire de la philosophie) باريس - P. U. F. 1945 - المجلد الأول - ص 54-60

(2) بران « ما قبل السقراطيين » - ص 104

## السفسطائيون (Les Sophistes)

كان السفسطائيون ، وهم فئة من الاساتذة الأحرار والتجربيين ، يحترمون ، لقاء أجبر مرتفع ، مهنة تعليم فن الكلام ، وينفس الوقت ، فن النجاح في الحياة الاجتماعية ، لزيابتن من الشباب الاغنياء المتعشقين لشكل عملي من الحكمة (Sophia) . ولم يكن حبهم القوي جداً لما هو جديد وغير معتاد يتضمن ، مبدئياً ، رغبة بالتهديم : لقد كانوا ، وهم في أغليبتهم أجنب في أثينا ، يعتبرون المدينة الاثينية ومؤسساتها كواقع مكتسب . إلا أنه لا يجب أن نرى فيهم أصحاب مدرسة ذات نظرات معقدة سافاً ومنسجمة ومستمرة : لقد كانوا عبرة عن « طليعة » . أما بالنسبة للتأثير الذي يمكن أن يكون لمنطق تفكيرهم العام ، ورشاقتهم الفكرية ودقتهم ، على الاخلاصات التقليدية ، فقلماً كانوا يهتمون به . ومع ذلك فإن هذا التأثير المنفشي والعميق هو الذي أعطاهم مكانة مرموقة في تاريخ الفكر ، وأثار رد الفعل السقراطي وتوابعه .

ويتميز عادة - وبشكل ملائم - بين السفسطائيين القدماء ( أو « التقليديين » أو من « الجيل الأول » ) والسفسطائيين الراديكاليين من الجيل التالي . ويُحسب في حداد الأوائل بروتاغوراس ( الأكبر ) وهو في أبدير ( Abdère ) ، وغورجياس ، وهو من ليونتين ( Léontini ) ، وبروديوكوس ، وهو من سيوس ( Céos ) ، وهيبياس ، وهو من أيليس ( Elis ) .

أما بروتاغوراس ( Protagoras ) ( 420-500 ) ، أمير السفسطائيين والخبير بمعالجة الديالكتيك الذي يسمح بجعل القضية السيئة تنحصر على الجيدة ، فقد عُرف ، خصوصاً ، بقوله الشهير « الانسان مقياس كل الأشياء » ( أو كما يقال باللاتينية : Homo mensura ) . وهو قول غالباً ما فُسِّرَ على أنه تأكيد لذاتية كلية يمكن بمقتضاها لكل فرد أن يضع لنفسه قواعده الخاصة بالنسبة للخير والشر ، وذلك في السياسة كما في الأخلاق . لكن « أسطورة بروتاغوراس » التي نقرأها في محاورات أفلاطون ، تسير في اتجاه مغاير كلياً . فهي تؤكد على الضرورة الحيوية ، لامتلاك البشر المتجمعين ، للفن السياسي ، أي فن العيش في المدن . وهو فن يفترض وجود الشعور المزدوج بالحق والشرف . وتُعلِّمُ الأسطورة بأن الإله زوس ( Zeus ) أراد صراحة أن يكون لكل إنسان نصيبه من هذا الشعور المزدوج : لأن المدن لا يمكن أن تبقى « إذا كان البعض فقط قد تجردوا منه » . إن هذه الأسطورة الجميلة تعبر ، وينبغي أن لا يكون هناك شك بذلك ، عن الحس الاجتماعي الأكثر صلابة . وينفس الوقت ، عن قبول غير مبهم بالمسئمة الديمقراطية العزيزة على بركليسي ، الذي كان بروتاغوراس صديقاً له . إن من الواجب التفكير ، بلا شك ، بأن السفسطائي الكبير كان يعترف ، من خلال مقولة « الانسان مقياس كل الأشياء » أن يؤكد قيمة الرأي ، ولكن ليس رأي هذا أوذاك من الناس ، بصفة خاصة ، وإغمارأي الانسان بصفة عامة ، الانسان الطبيعي ، عضو المدينة المزود بالحس المشترك . إن تأكيد الشهير جداً لم يكن إذن إلا تعبيراً عن رد فعل ، تميز بدقة لعصر الأنوار ، ضد مبالغة في البحوث ، منذ عهد الميلاتيين ، حول مشكلة الكون الطبيعي . فنظراً لأن هذه البحوث لم تصل بالنهاية الى نتيجة ، أصبح من المهم ، من الآن فصاعداً ، الانكباب على الانسان وعلى طريقة حياته - وبالطبع حياته في المدينة ! . لقد أصبح الانسان الموضوع المركزي

الفلسفة ، وشدّ اليه الآن ، القسم الرئيسي من الاهتمام الذي كانت الفلسفة توليه للكون ولما دونه الأولى (١) .

وأما غورجياس (Gorgias) ، أسنذ البلاغة ذو الشهرة غير العادية ، فلم يكن هذّاماً أكثر من بروتاغوراس لا سيما وأنه تحجب القضايا الأخلاقية والسياسية . فقد رفض هو أيضاً ، على ما يبدو ، بصورة جذرية نوع البحوث العزيزة جداً على الميلايين ، باعتبار أنه كان لديه شك عام حول إمكانية المعرفة العلمية التي تصل إلى عمق الأشياء . إن ادعاء البرهنة علمياً كان ، بنظره ، باطلاً . فقد كان يجب الاكتفاء بالافتقار . ومن هنا تبدو أهمية علم البلاغة باعتباره أئمن الفنون ، ومصدر سلطة فريدة على الغير ، أي على القضاة وعلى الجمعيات السياسية .

أما بروديكوس (Prodicus) (الذي اعتُبر ملحداً ، وكان في تشاؤمه يُعلّم أخلاقاً رجولية ، وهيبياس (Hippias) الخبير في كل أنسواع الأعمال البدوية والفكرية ، فيظهران كلاهما في « محاورات » (Dialogues) أفلاطون . وقد نُسب أفلاطون ، في مؤلفه بروتاغوراس (Protagoras) ، الى هيبياس نظرات أصيلة حول نسبية القوانين في المكان ، أي حسب الشعوب والمدن ، وحول علاقاتها مع العدالة والطبيعة . فهو يجعله يقول :

« أنتم جميعاً الذين تحضرون هنا ، إنني اعتبركم جميعاً أهلاً وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة ، إن لم تكونوا كذلك بموجب القانون . فبموجب الطبيعة يعتبر البشر المتشابهون أقارب . لكن القانون ، طاغية البشر ، يعارض بقهره الطبيعة » (٢) .

ها هو إذن أحد السفطائيين القدامى يصيغ - بعد العالم « الفيزيائي » أرخلاوس (Archelaus) الذي لم يكن سفطائياً - فكرة التضاد بين الطبيعة والقانون ، المخيفة أخلاقياً واجتماعياً . لكن السفطائيين الراهبكالين من الجيل التالي هم الذين سيعود اليهم أمر تلفظ هذه الفكرة ، وصنع قدر حقيقي وامتدادات مختلفة لها . إن هؤلاء سيكونون تقريباً هذّامين صراحة . إنهم سيفصلون عن الأرثوذكسية القديمة التي كانت ترى في المدينة هبة من الآلهة ، متفقة مع طبيعة الإنسان ، الكائن الأخلاقي المتطلع للعيش وفق الخير ، المتطلع لنظام وقانون في داخل نفسه ، وفي العالم . إنهم سيرون في الإنسان قوة أنانية تسير في اتجاه أنانيته ، وأن ما هو طبيعي بالنسبة لها إنما هو تأكيد الأنا ، والتعبير عنها بدون عوائق ، والاشباع الأقصى لغرائزها في السيطرة والمتعة . إنهم سيعتبرون المدينة (في أحسن الاحتمالات) وسيلة إصطناعية اخترعها الأفراد من أجل أن يضمّنوا لأنفسهم ، بشكل متبادل ، وبأقل التكاليف ، وبموجب نوع من العقد الضمني ، حقوق طبيعتهم ، وأمن أناسهم قبل كل شيء : إن السلطة ليست أكثر من واقع قوة صرفة تخضع في ممارستها لمصلحة أولئك الذين نجحوا في الاستيلاء عليها . وفي الاحتمال الأكثر عدوانية أيضاً بالنسبة

(1) سنكلير - المرجع السابق ذكره - ص 64

(2) أنظر أسطورة بروتاغوراس في « الأعمال الكاملة » لأفلاطون - باريس - منشورات (Belles-Lettres) - المجلد الثالث ، الجزء الأول - ص 33 .

للارثوذكسية الديمقراطية ، سيصل هؤلاء السفطائيون الجدد لحد تحليل المدينة باعتبارها وسيلة ، إصطناعية دائماً ، يستعملها الضعفاء ، الميتذلين المتحالفين ، من أجل حرمان الأقوياء ، « أولئك الذين يساون أكثر » ، من حقهم السامي ، ( بموجب الطبيعة ) بالقيادة والسيطرة .

من هم هؤلاء المدافعون العدوانيون ، الى حد ما ، عن الطبيعة ( في حين أن بروتاغوراس ، الزعيم الأكبر للجيل القديم ، هو المدافع عن القانون ) ؟ إنهم تراسياك ، وهو من شاليدوان (Chalcédoine) ، الذي يلعب دوراً كبيراً في « جمهورية » أفلاطون ، وأنتيفون الذي بقيت له لحسن الحظ مقاطع مثيرة ، وليكوفرون والسيداماس اللذان سيتكلم عنها أرسطو ، وكليكيليس الذي سيرد ذكره أيضاً لدى أفلاطون .

لقد عُلِّمَ تراسياك (Thrasymaque) ، تلميذ غورجياس ، أن العدالة ليست إلّا ما يفيد الأقوى ، وإن الحكومة ، باعتبارها تمتلك ، افتراضاً ، القوة الأكبر في المدينة ، تسن القوانين ، حسب مصلحتها الخاصة : فالحكومة الديمقراطية تسن قوانين ديمقراطية ، والطغانية قوانين طغانية ، والنظم الأخرى تفعل نفس الشيء . فليس هناك إذن حق بذاته ، يمكن معرفته علمياً ، وصالح لكل زمان . إن تراسياك العنيف هذا ، كما قدّم في « الجمهورية » ، والمتجمع على نفسه كحيوان متوحش في لحظة الانقضاء ، يتحدث بانفعال عدواني يستهدف تحطيم الأوثان التقليدية المتمثلة بالعدالة والقانون والحكم الأفضل .

أما أنتيفون (Antiphon) فكان أكثر تنوعاً في أفكاره ، وذلك على الأقل في مجموع ما يُعرف عنه . لحدّ أنّ النقاش ما زال يدور من أجل معرفة ما إذا كان محافظاً أكثر مما كان هداماً . ومع ذلك فإن هذه الصفة الأخيرة لا جدال فيها : فالقطعان اللذان عُثِرَ عليها في مخطوطات ، ونُشِرَ في عامي 1915 و 1922 يؤكّدان بصورة مفاجئة ، وإن كان من الممكن أن لا يُعبّر عن الرأي الأخير أو الفكر الشخصي لأنتيفون ، الطابع الراهيكالي للآراء التي كانت تسري في المناخ السفطائي . وهما يسمّحان بالتفكير بأن أفلاطون لم يبالغ في حديثه عن تراسياك وكليكيليس .

لقد هاجمت مخطوطات أنتيفون التمييز المقدس بين اليونانيين والبرابرة ، مثلاً هاجمت قانون المدينة . فيها نفراً أن لنا كلنا ، بحكم الطبيعة ، ولادة متشابهة ، واننا جميعاً نتنفس الهواء بالقلم والأنف . وفيها نفراً أيضاً أن انتهاك القواعد الشرعية ، التي هي مجرد اتفاقات ومنتجات إصطناعية للرأي ، لا ينبغي أن يثير أخلاقياً أي استنكار طالما كان بإمكان المرء أن يفعل ذلك دون أن يرى أو يُسكّن : وبالعكس فإن عرق أنظمة الطبيعة ، حتى ولو كان مجهولاً من قِبَل الجميع ، يشير حقاً العقوبات الطبيعية : لأن هذه العقوبات تتعلق بحقيقة الوضع نفسه . ولكن ماذا يجب أن نفهم بتعبير « طبيعة » ، على وجه الدقة ؟ لا شيء أكثر من التكوين الجسدي للإنسان ؛ وحياة حواسه ؛ والقوة التي تدفعه لحفظ ذاته وللبحث عن اللذة والمهرب من الألم - في حين أن القوانين ، في الأغلب ، تشده نحو غايات معاكسة ، وتجبره على أن يجعل من نفسه ، بشكل لا معقول ، جلاداً لنفسه : وذلك بقبوله لما أكبر عندما يكون الأقل ممكناً ؛ وبإكفائه بلذة أقل عندما تكون الأكبر

مكنه ؛ ويتحمله لضرر يمكنه تجنبه ؛ وبإفساده ، إجمالاً ، لحياته ! (1) .

إن من الممكن أن نمر سريعاً على ليكوفرون (Lycophron) والسيداماس (Aldidas) وهما تلميذان لغورجياس . فالأول يُفسّر وجود المدينة والقوانين من خلال عقد أو « صان متبادل للحقوق » ذي إلهام نفعي . والثاني يجزّئ على أن يضع العبودية موضع التساؤل : « لقد خلق الله كل البشر أحراراً ، ولم تصنع الطبيعة أي عبد » .

أما كليكيليس (Callicles) الذي أبرزه أفلاطون في غورجياس ، فهو شاب أرستقراطي أثيني ، وتلميذ ، هو أيضاً ، لاستاذ البلاغة المشهور الذي أعطى اسمه « للحوار » . إن وجوده التاريخي غير مؤكد . وهو ، دون أن يكون سفسطائياً محترفاً ، يتخذ لفة تضعه في قمة السفسطة . إنه يعلن الحق الطبيعي للأقوى ، « أولئك الذين يسلون أكثر » ، أي الأفضل . إن أعمالهم تستحق القبول باعتبارها تمثل عدالة أعلى من تلك التي ينص عليها القانون - القانون الذي وضعه الضعفاء والأكثر عدداً ، بشكل يناسبهم ويلائم مصلحتهم . إن هذه العدالة الأعلى ، بمقتضى الطبيعة ، تريد في كل مكان ، وسواء في العالم الإنساني أم العالم الحيواني ، أن يفقد الأعلى الأدنى ، وأن يكون لديه أكثر منه . لكن القانون يسخر من هذه العدالة بطريقة إخضاعه الأفضل والأقوى ، المبكيلين مند الطفولة كالأشبال ، لتعاويد أخلاقية متلاحقة ( لا سيما حول ما يجب أن يملكوه زيادة عن الآخرين ، والاعتقاد بأن في هذا يكمن العدل والجميل ) . ولهذا فإن هذه العدالة الأعلى تأخذ بثأرها ، وتتألق عندما ينجح ولو قوي واحد بالاعتناق من قفص المساواة : « فليوجد رجل موهوب واحد بما فيه الكفاية ، وليعمل من أجل زعزعة وتخطيم ورفض كل هذه السلاسل . وأنا متأكد من أنه سيرمي تحت الأقدام كتاباتنا وتعاويدنا وكل قوانيننا المخالفة للطبيعة ، وأنه سيتمرد وينتصب أمامنا كسيد » وهو الذي كان عبدنا . وحيداً سيطع حق الطبيعة بكل لمعانه (2) .

لقد كان تراسياك ، التجريبي البحت والعلمي على الصعيد الأخلاقي ، يحطم الأوثان التقليدية دون أن يقترح شيئاً مكانها . أما كليكيليس فاعتزم أن يحمل محلها مفهوماً جديداً للحياة ، أخلاقاً جديدة ، أخلاقاً عليا . لقد اعتزم القيام بثورة أخلاقية . لكن الفرق ، وإن كان كبيراً ، كان قليل الأهمية بنظر المدينة . فالمدينة وقانونها ، ومعها الأخلاق والدين ، وجدت نفسها ، في نهاية القرن الخامس الأثيني ، موضوعاً ، بشكل خطير ، موضع التساؤل في المناخ الفكري السائد « والمحارب عموماً لعبادة المحرمات » ، ( والذي كانت السفسطة مسؤولة عنه إلى حد كبير ) . لقد وضعت موضع التساؤل باسم الطبيعة ، المرتبطة تقريباً بصيغ مختلفة للقوة . القوة ، بالمفهوم الأكثر وحشية ، والأكثر غرياً ، والذي كان مندوباً أثينا ، أثينا الامبريالية ، في ذلك العصر (عام 416 ) يعارضون به ضعف الميليين (Méliens) ، بوقاحة هادئة وعنيدة ومشيرة . الميليون الذين كانوا يدافعون ، بطريقة مؤثرة ووقورة عن عدالة قضيتهم ( بحيث أن أسوأ السفسطائيين كان ، والحالة

(1) حول اتينون : مقاطع من كتابه « في الحقيقة » (Sur la Vérité) الذي نشره ل. جرنيه L. Gernet في باريس -

1923- Belles-Lettres

(2) أفلاطون - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث - الجزء الأول - غورجياس 484 آ - ص 163

هذه ، الشعب الاثيني نفسه ! (10) .

إن الأزمة الفكرية والأخلاقية والسياسية ، على حد سواء ، التي كانت تتخبط فيها أثينا تبدو إذن خطيرة ، وخطيرة جداً بالتأكيد . أثينا التي فقدت في عام 430 مواطنها الأول ، بركليس ، والتي ستعني هزيمتها أمام اسبارطة في عام 404 نهاية أولويتها في اليونان .

لقد عرّف أثيني غريب وعقري كيف يرى التهديدات المعلقة فوق وطنه ، واعتقد أنه أدرك طبيعة المرض . إن رد الفعل يفرض نفسه عليه كواجب شبه ديني . ولقد ردّ وناولش ، مثل « ذبابة » ، مواطنيه لكي « يؤلّد » ، كما قال ، أرواحهم . لقد كان لديه عيتان ضخمتان وأنف أنفوس . وكان رديء الملابس ويسير حافي القدمين . إنه يُعتبر سفسطائياً ، من نوع ميتدل . فهو يُعلم مجاناً وفق منهجه الخاص . إنه سفسطائي « غريب الأطوار » . هذا هو سقراط (Socrate) النموذج الجديد للحكيم القديم . سقراط الذي لن يترك أي كتابات ، ولن يُبقي حتى ولو مجنتين ، كما بقي من بروتاغوراس . ولكن سيكتب عنه الكثير وأكثر . سقراط الذي سينقل عنه اكزينوفون في كتاب « الذكريات » (Mémoires) صورة ما ، وأفلاطون في « محاوراته » صورة أخرى : صورة بسيطة لحكيم نفعي لدى الأول . وصورة مثالية ومجيدة ، لكنها حقيقية أكثر بدون شك ، وذات حقيقة أعمق ، لدى الثاني . سقراط المهم لحد أن اسمه سيرسم خطأ فاصلاً في تاريخ الفلسفة : فقبله ما قبل السقراطيين (Les Présocratiques) ، وبعده « السقراطيون » الكبار والأقل كبراً ( أو « السقراطيون الصغار » كما سيقال ) .

### 3 - رد الفعل السقراطي :

« كان اتجاه تعاليم السفسطائيين يستهدف ترسيخ الحكمة القائلة : أكد نفسك ، افرض نفسك . أما مفتاح حياة سقراط ونشاطه فيووجد في شعار : إعرف نفسك بنفسك » .

إعرف نفسك ، معرفة حقيقية ، معرفة صحيحة (epistémé) ، تتجاوز الظن (doxa) المحض ، السطحي والعاير . إعرف بنفس المعرفة ، أي في مبرر وجودها وغايتها ( التي هي الخير الحقيقي المتعالي على الانسان الفردي ) سلوكك الخاص والعام ، إعرف كذلك نشاطك المهني ، فتك الخاص ، تكتيكك الخاص . إن الفضيلة أو التميز (areté) هي المعرفة .

إن تطبيق هذه النظرة الفكرية ( التي يبدو أنها تُذكّر بنظرة السفسطائيين ، لكنها بعيدة عنها للغاية ) على السياسة ، أو فن الحكم ، يدفع سقراط ليُعلم بأن الحاكم ، ربّان المدينة ، يجب أن يعرف فنه بعمق كما يعرف الريان فنه . وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه . إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون . فلماذا يكون الفن الوحيد الذي سيأتي بنفسه الى الناس بفضل نوع من الحُدس أو الإلهام ، وبدون أي علم مكتسب ؟ هل يمكن أن يصبح المرء جنرالاً أو طبيباً بدون تعلم المقابل ؟ إن

(1) روجيه لابرورس (Roger LABROUSSE) : « مقدمة للفلسفة السياسية » (Introduction à la philosophie politique) ، باريس - منشورات (Rivière) 1959 - ص : 51

سقراط يتفقد اختيار الحكام بالفرقة لأنه يترك مسألة الكفاءة للمصدفة . ويوافق بصعوبة على سيادة جمعية شبيهة « حيث الأسكافيون والكباشون والبنائون والباعة المتجولون ، والمذبحون » الذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة ، يحكمون بفضل قانون الأغلبية . إن الحكام الديمقراطيين لاثينا ، بما فيهم بركليس ، لم يجدوا حظوة في نظره ، على ما يبدو . إنها حكومة هواة ! إن سقراط يعارضها بحكومة أرسقراطية الفكر التي ستكون في نفس الوقت حكومة التميز الأخلاقي والفضيلة . إن المعرفة فضيلة مثلما أن الفضيلة معرفة .

إن السياسة بالنسبة لسقراط هي فن ، وأكثر من فن ، في آن واحد . ففي حين أنها كانت بالنسبة للسفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة ، ويقوم ، من جهة أخرى ، على البلاغة ، فن يجلب المال والسلطة والنجاح . كان سقراط يرى فيها أحد فروع السلوك الانساني الذي يسعى للخير الحقيقي ، المرتبط بموقف ما للنفس ، وليس للخيرات الظاهرية . ولهذا فإن الإعداد الخاص المطلوب لرَبان المدينة يجب أن ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج اليه رَبان سفينة أو حترال أو طبيب من أجل السيطرة على فَنِّه الخاص .

ولئن نَكُنَّ الحياة الطيبة ، المتميزة ، لا تقبل ، مبدئياً ، الانفصال عن المدينة ، ولئن نجد فيها نظامها الطبيعي ، وتكون المدينة في هذا الصدد عنصراً إيجابياً ، فهذا ما كان التعليم السقراطي يعترفه . ترسيخه في أذهان الاثينيين ، مقابل فردية ولا أخلاقية السفسطائيين الراديكاليين ، وفكرتهم في التضاد بين الطبيعة والقانون ، ومدحهم للقوة . لقد كان مُؤكِّد الأرواح من خلال المنهج التوليدي ، وأراد أن يكون ، طوال حياته ، وحتى ساعة موته ، لحظة شرب السم ، مدافعاً متحمساً عن المدينة - الدولة .

### الحكيم والمدينة

يرفض سقراط الدعوى الموجهة للقانون وللعادلة المدنية باسم الطبيعة . فبأي طبيعة كان الأمر يتعلق ؟ . إن طبيعة الانسان ليست كطبيعة الحيوانات . فإذا كانت الطبيعة الحيوانية تتحقق في انفلات القوة ، فإن طبيعة الانسان تتم في حياة متفقة مع العدالة: إن كل شيء يكمن في أن يعرف الانسان ، من خلال معرفة حقيقية ، أين تكمن هذه العدالة . فإذا كان القانون يعبر عنها ويمسكها فإن حكم القانون حينئذٍ لن يبدو « كإكراه ضد الطبيعة » وإنما سيكون متفقاً مع مطلب أساسي لهذه الطبيعة .

لقد دحض سقراط بسخط ( حسبما ذكر أفلاطون في الجمهورية ) أطروحة تراسياك حول الحكومة التي تَسُنُّ القوانين وفق ما تمليه مصلحتها الخاصة . فكما أن الحر في أو الفنان يستغل المادة ليس لنفسه ، وإنما لأجلها ، ولأجل كمال الموضوع أو العمل الذي سيستخلصه منها ، كذلك الحاكم الجدير بهذا الاسم لا ينظر إلا إلى الخير الأكبر للمحكومين ، الذين هم مادة فَنِّه الصعب . وبعبارة أخرى ، فإن « جسَّ الخلفة » ، كما يقال في أيامنا هذه ، هو الذي يمكن لوحده أن يبرر السياسة أخلاقياً .

إنَّ المناجاة التي لا تُنسَى للقوانين ، والتي نجلعها في عابرة أقريطون ( Criton ) تشهد على



الاحترام البطولي الذي أبداه سقراط ، عشية موته ، للنظام القانوني للمدينة . لقد رفض معلم أفلاطون الفرار من أجل التخلص من قرار الحكم الظالم ، وقد برر رفضه بافتراضه أن القوانين تتصّب أمامه وتستجوبه على هذا النحو :

« سقراط هل هذا ما كان قد أُتِفِقَ عليه بيننا وبينك ؟ ... إيمتك أن تزعم بعد أن أتينا بك الى الدنيا وأطعمناك وأنشأناك ، بأنك لم تكن ، لنا ، ولست متحدرًا منا ، أنت نفسك وأسلافك ؟ ... أنظن بأن لنا ، نحن وأنت ، نفس الحقوق ، وأن كل ما أردنا أن نفعله لك ، تستطيع أنت شرعاً أن تفعله لنا ، نحن أيضاً ؟ ... بحيث أنه إذا أردنا أن نعطيك الموت لأن هذا يبدو لنا عادلاً ، تستطيع أنت ، ضمن حدود وسائلك ، أن تحاول تهدينا ، نحن القوانين ، ووطنك معنا ؟ ... إن الوطن يجب احترامه والتنازل له وإرضائه عندما يزعل ، أكثر من أب . ويجب إما جعله يُغيّر فكره أو تنفيذ ما يأمر به ، وتحمّل ما يريد أن تتحمّله ، بهدوء » (1) .

وعليه فإن سقراط الحكيم يضحى بحياته في سبيل النظام المدني وحكم القوانين . ويبدو أنه لا يمكن تصور تضحية أكبر .

إلا أن هناك تضحية أكبر في الحقيقة . وهذه يرفضها سقراط صراحة . وهذا الرفض يُظهر بشكل ساحل مظهرًا متناقضًا كلياً للمظهر السابق للحكيم من النمط الجديد الذي يجسده سقراط .

فهذا الحكيم يقوم في محاوره الدفاع (L'Apologie) لأفلاطون ( التي نتعرف فيها عموماً على الصورة الأكثر أمانة لسقراط التاريخي ) بوضع إفتراض مختلف جداً عن ذاك الذي قاده لمناجاة القوانين : وهوان قضائه سيبرثونه ولكن بشرط أن يتخل عن منهجه التوليدي ، وعن وعظه ورسائله الفلسفية والدينية . وبعبارة أخرى ، أن يتخل عن البحث لدى أقرانه ، وفي نفسه ، باسم إعرف نفسك ، عن العلم أو المعرفة الحقيقية بدل الظاهر والظن (doxa) . إلا أن سقراط لا يريد براءة مقابل هذا الثمن . إن قبول هذا الشرط سيكون ، بنظره ، كتخلي الجندي الرديء عن المركز الذي كان أبولون ، وسيط وحي آلهة مدينة دلفوس قد أسنده اليه من بين مواطنيه ، في يوم مشهود :

« أيها الاتينيون ، إنني أتعبدكم وأحبكم ، ولكني سأطيع الله أكثر مما أطيعكم ، وطلما أن عندي نفحة حياة . وكنت قادراً على ذلك ، فتأكدوا أنني لن أتوقف عن التضلف ، وعن وعظكم ، وإلقاء درس على من ألقيه منكم . . . . لأن هذا هو ما يأمرني به الله ، إسمعوا هذا جيداً . فمن جهتي ، أظن أن لا شيء مطلقاً أفضل للمدينة من حماسي في القيام بتنفيذ هذا الأمر . . . . إن شغلي الوحيد بالفعل هو أن أسير عبر الشوارع لكي أتعلمكم ، شباباً وشيوخاً ، بأن لا تهتموا بأجسادكم وثرواتكم مثلاً تهتمون بشخف بنفوسكم لتجعلوها طيبة أكثر مما يمكن . . . » (2) .

(1) محاوره أقريطون - في « الأعمال الكاملة » لأفلاطون - المرجع السابق ذكره .

(2) محاوره الدفاع لسقراط في المرجع السابق .

بعبارة أخرى ، إن خدمة الله هي واجب سام ، لأنها لن تكون إلا في مصلحة المدينة نفسها : المصلحة التي يزعم سقراط لنفسه أمر الحكم فيها . وإن شرب السم القاتل هو ، بالنسبة له ، طريقة لحسم نزاع لا حلَّ له بين واجبات . طريقة بطولية - لكنها هدامة تماماً - لتأكيد أن الحكيم ، في نهاية الأمر ، لا يخضع إلا لنفسه ، وأن ضميره يمكن أن يجبره على التعرف على واجب أسمى من واجب طاعة المدينة . ألم يكن سقراط وهو يموت ، هداماً مثل أنتيغون (Antigone) ، التي عارضت في تمثيلية سوفوكليس قانون الملك كريون (Créon) (الذي يمنعها من إعطاء قبرها لبولينيس (Polynice) أخيها المحبوب جداً) « بالقوانين الإلهية التي لم تكن أبداً مكتوبة ، والتي لا تتغير » ، والتي هي خالدة ؟ ألم يكن لبسالة الحكيم ، وتحديه الماتىء الذي تجلّى بقوله : « سأطيع الله أكثر مما أطيعكم » ، والذي أثر كلياً في موقفه ، معنى آخر غير الاحتجاج الانفعالي لانتيفغون الصغرى ؟ (1) .

هل يجب أن نستنتج إذاً أن سقراط ، بموته النموذجي ظاهرياً ، قد زاد من حلة الأزمة الروحية التي كان قد استبسل في انتزاع جذورها . وإن هذه الفردية التي دخلت المدينة ، بمساعدة السفسطائيين ، من « باب الأنانية » قد أدخلت إليها الآن « من باب الفضيلة » ، بفضل تشكيكات الحكيم ذي الأسلوب الجديد ؟ إن في هذا ، بلا شك ، إستباق للتطورات القادمة ، لكنه سيسمح لنا بفهم كيف يمكن للسكاليين (Les Cyniques) من أمثال : أنتيستين ، وديوجين وكراتس ، والسيرينيكين (Les Cyrénaïques) مثل أريستيب ، وهم الغريباء عن قضايا المدينة (إن لم يكونوا محقرها العلنيين بدرجات متفاوتة) أن يعلنوا ، بعد اكزيفون وبعد أفلاطون ، انسحابهم إلى سقراط . إن الجانب الأساسي والأكثر عمقاً في الوعظ السقراطي يكمن في إدانته التي لا تكلل للتفهم الأخلاقي والمديني ، المرتبط تقريباً بالسفسطة . وسيعود الفضل أولاً لأفلاطون ، عملاق الفكر ، في تلفظ هذا الاسهام وجعله يشر ، على طريقته الخاصة وسجله الخاص ، وذلك بانتظار أرسطو أعجوبة العلم والمنطق : أرسطو وأفلاطون : السقراطيان الكبار .

أما السقراطيون الصغار (والتعبير وُضِعَ موضع النقاش ! ) فمن هم ؟ . بالمعنى الضيق ، وبالمعنى الذي أخذ به تاريخ الفلسفة ، إنهم بالضبط الكليون والسيرينيكين . أما بشكل أوسع ، فيُصنّف أيضاً ضمن هذه التسمية كاتبان حظيا بشهرة كبيرة ، ووفقاً في نفس الجانب الذي وقف فيه أرسطو وأفلاطون (جانب المدينة المهذبة) . إنهما اكزيفون ، ومع كثير من التحفظات ، إيزوقراط . إن تأثير سقراط ، مؤلّد الأرواح والباحث العنيد عن الحقيقة الأخلاقية ، في القرن الرابع ، يبدو كلياً وسيداً (2) .

(1) أنظر : أندريه بونارد (André BONNARD) - « الحضارة اليونانية : من أنتيغون إلى سقراط » .

- (Civilisation grecque: d'Antigone à Socrate)

باريس - منشورات U.G. 1963. - ص : 265 وما بعدها .

(2) سنكلير - المرجع السابق ذكره - ص 129-130

## الفصل الثاني

### أفلاطون (427 ? - 347) : من « الجمهورية » إلى « القوانين »

ينتمي أفلاطون (PLATON) ، الذي ولد بعد وفاة بركليس بقليل ، إلى أسرة أثينية كبيرة ، ذات اتجاه ليبرالي . وقد حمله ميله الطبيعي ، كالعديد من شبان محيطه ، للمشاركة في الشؤون العامة : وسيتحدث هو بنفسه فيما بعد عن « إندفاعه الكبير » نحو هذا النشاط النبيل . لكن نظام حكم الثلاثين ( ومنهم عمه كرميدس (Charmide) وابن عم أمه كريتياس (Critias) ) الذي ظهر في عام 404 ، على إثر هزيمة أثينا ، حطّم سريعاً ، بجيلاته ، الأوهام التي بناها أفلاطون الشاب حوله . إلا أن عودة الديمقراطية وسط جو من الهدوء ، بعد بضعة أشهر ، أعادت إليه الأمل . ولكن ها هي الديمقراطية تحكم على سقراط بالموت في عام 399 . الأمر الذي شكل ضربة حاسمة للشباب البالغ من العمر 29 سنة ، والذي كان يرى في سقراط ، وكان تلميذاً له وممجباً به وعزيزاً عليه من بين الجميع ، أكثر الرجال صواباً في زمنه . ويبدو أن قدره السياسي لم يقرّ على مقاومة هذه الصدمة . فيقدر ما كان يتقدم في السن كانت مسألة صعوبة إدارة المدينة بشكل جيد تلازمه : هل كان هناك حقيقة وسائل لتحسين الأمور ، في حين أن كل شيء كان يسير « مطلقاً في عكس التيار » ؟ . لقد فكر عبثاً ، وأجّل دائماً لحظة العمل . وأخيراً ...

« أخيراً فهمتُ أن كل المدن الحالية تحكمُ بطريقة سيئة ، لأنه لا أمل تقريباً في شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة تتضافر مع ظروف مواتية : لذلك كنت مدفوعاً بشكل لا يقاوم لملاح الفلسفة الحقيقية ، ولإعلان أن ، على هديها فقط ، يمكن أن نعرف على أين تكمن العدالة في الحياة العامة ، وفي الحياة الخاصة . إن المصائب لن تتوقف إذن بالنسبة للناس قبل أن يحصل للسلطة هرق من الفلاسفة الانقياء والحقيقتين ، أو أن يأخذ رؤساء المدن ، بفصل نعمة إلهية ، بالفلسف حقيقة » (1) .

إن أفلاطون سيتابع هذا التأمل المكثف والمثمر خلال سفره الأول ( عام 387 ) إلى جنوب إيطاليا وصقلية ، حيث كان يحكم آنذاك في سيراكوزا ، الطاغية ديس الأول (Dénys I<sup>er</sup>) الملقب بالقديم (L'Ancien) . وقد أزعج نظام هذا الطاغية وأخلاقه المسافر الفيلسوف الذي أقام ، بالمقابل ، مع عبدله ديون (Dion) صداقة وثيقة . ومن أجل إرضاء ديون كان على أفلاطون أن يعود

(1) الرسالة السابعة - الأعمال الكاملة لأفلاطون - باريس منشورات Belles - Lettres - المجلد 13 -

الجزء الأول - ص : 29

مرتين ، في عام 367 وعام 361 ، الى سيراكوزا ، لمقابلة دنيس الشاب الذي كان قد خلف أباه في مهنة الطغمان : وقد تميزت هاتان السفرتان الجديدتان بخيبات الأمل والمرارة . لكنه كان من واجب الفيلسوف الحقيقي أن يتحملها من أجل أن لا يدع فرصة ، وإن كانت ضعيفة ، تفلت منه ، من أجل أن يبني رئيس مدينة للفلسفة الحقيقية !

وعلى أثر عودته الى أثينا بعد السفرة الأولى ، أسس أفلاطون الأكاديمية ، في حادثق أكاديموس ، لتعليم هذه الفلسفة الحقيقية . وفي الوقت نفسه ، على ما يبدو ، وهو في نحو الأربعين من العمر ، أَلَّفَ تحفته الرائعة والفريدة « الجمهورية » (La République) من أجل أن يُجَدِّمَ دائماً الفلسفة الحقيقية والقوية ، القادرة وحدها فحسب على شفاء المدن المريضة والجنس البشري المريض ...

إنَّ هذه المؤشرات تكفي ، بلا شك ، لإشارة الطريق ، الخاص جداً ، الذي سلكه أفلاطون ، الذي لم يأت ، في الواقع ، الى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة . فالفلسفة لم تكن عنده بالأصل إلا من قبيل « العمل المعرقل الذي لم يكن يُترك إلا من أجل أن يتحقق بشكل مؤكد أكثر » (أ. دياس) (1) .

ويتجلى هذا الاهتمام السياسي الراسخ ، منذ المحاورات الأولى : معاورة أقريطون ومعاورة الدفاع للشان تمجدان سفسراط ؛ ثم محاورات كرميدس (Charmide) ، ولاخيس (Lachès) وأوثيديس (Euthydème) ؛ وكذلك معاورات : مينون (Ménon) وبروتافوراس (Protagoras) وغورجياس (Gorgias) - وكلها تحضيرات جزئية لمؤلف مرحلة النضج ، « الجمهورية » . الذي يعتبر قمة تفتح الفكر الفلسفي ، المتمحور حول « المدينة » وقضاياها . وهي قضايا سيعود أفلاطون لتناولها بعد سنوات عديدة ، ( بعد أن مرَّ بالمرحلة الطريفة التي أَلَّفَ فيها كتابه « السياسي » (Politique) ) ، في مؤلفه الضخم « القوانين » (Les Lois) ، الذي لم يسمح له الموت بإنجازه . لكن أفلاطون سيقوم ، نتيجة لمعامل السن والتجربة ، بتعديل وجهة النظر التي كان قد عبّر عنها في « الجمهورية » ، بشكل رصين .

## 1 - « الجمهورية » (La République)

عندما أَلَّفَ أفلاطون كتاب الـ (Politeia) ( وهو تعبير غني جداً بالألماني ، كما هو معروف ، إتفق على ترجمته ، بكلمة : جمهورية (République) ) لم يكن يستهدف تفضيل هذا الشكل أوذاك من أشكال الحكم الموجودة ، بعد مناقشة متأنية لمحاسن ومساوئهِ . إن ما كان يريده ، إنما هو عرض الدستور الكامل . وإظهار ما ستكون عليه سياسة يسيطر عليها أسس مبدأ للعادلة ، وكيف ستصرف مدينة - دولة يجري فيها التعبير عن فكرة الخير على أفضل وجه ممكن . ولئن قام المؤلف ، من جهة أخرى ، في هذا العمل غير العادي ، بالبحث في ما وراء الطبيعة ، والأخلاق ، والتربية ،

(1) مقدمة « للجمهورية » - الترجع السابق - المجلد 6 .

وعلم النفس ، والدين ، والفن بقدر ما تكلم في السياسة ، بالمعنى الضيق للكلمة ، فليس في هذا ، إطلاقاً ، ما هو غير طبيعي . لأن كل هذا يحدث تقريباً في المدينة التي تعتبر مركزاً نشيطاً للحياة الفردية والاجتماعية (١) .

من كان أفلاطون يعتزم إذن محاربته ؟ السفسطائيون وماديتهم المستترة ، وواقعيتهم غير المتبصرة ، وقبولهم واستغلالهم للفراغ والأراء والشهوات . وأي شرورٍ إستبسل في إدانتها ؟ شرور المدن الموجودة ، الأوليغارشية أو الديمقراطية ( وخصوصاً شرور أثينا وطنه ، الذي رسمه بركليس في الماضي بشكل جميل ، وجميل جداً ) وهي : عدم الكفاءة ، والجهل ، والتقلب ، والتطفل الذي يحشر نفسه في كل شيء ، وأيضاً الأنانية ، واللامبالاة تجاه الشيء العام ، والرشوة ، وأخيراً وخاصة ، الشقاق الذي يمزق المدينة إلى مدينتين عدويتين : مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء . لقد عارض ، تلميذ سقراط هذه اللوحة المظلمة ، روحياً ، بلوحة الحكام المؤهلين الذين يعلّمون ، وبكل نزاعة يخدمون ، والذين يتحد معهم المحكومون في حب المدينة الواحدة .

إن « الجمهورية » تبدو ، من حيث الشكل الخارجي ، كحوار ضخم في عشرة كتب ، يجري ، وفق الوهم المعتاد ، بين سقراط ، الناطق باسم المؤلف ، وبين السفسطائي تراسماك ، وشقيق أفلاطون : أدمنت (Adimante) وجلوكون (Glaucon) . وهناك عنوان فرعي يوضح بدقة أن الحوار سياسي (Político) ، يتعلق بالمدينة ، وأن موضوعه هو العدالة .

ما هي العدالة ، وما هي شروط تحقيقها ؟ إن الأمر يتعلق بالنسبة لأفلاطون بالإتيان بجواب مدروس على هذه الأسئلة . لهذا ظهرت ثلاث نظريات أفلاطونية بشكل خاص : نظرية العدالة ، ونظرية الترتيب ( الشرط الإيجابي والأولي لتحقيق العدالة ) ، ونظرية المشاعية أو الشيوعية ( الشرط السلبي ، ومع ذلك الضروري ) (٢) .

### العدالة

على سؤال : ما هي العدالة ؟ نعرف جواب تراسماك : إنها مصلحة الأقوى . أما جلوكون فيعرض أطروحة أولئك الذين يرون بأن الطبيعة تعتبر تحمّل الظلم شر ، وارتكابه خير ، وأن البشر بعد أن أدركوا أن الشر الناشئ عن تحمّل الظلم يربو كثيراً على الخير الناجم عن ارتكابه ، اتفقوا في النهاية على إجراء تسوية هجينة ، هي العدالة ، وعقدوا فيما بينهم إتفاقيات بهذا المعنى . وهكذا فإن الأمر لا يتعلق أبداً بشيء محبوب باعتباره حسناً في حد ذاته ، وإنما بتسوية هي تجسيد لنوع من العقود . إن العدالة هي الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب ، والشر الأكبر المتمثل في تحمّل الظلم والعجز عن الانتقام (٣) .

إن أفلاطون ، الذي كان قد دحض ، في جورجياس ، كليليس لمدحه القوة المتأدية ، يمتنع

(١) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص : 145-146

(٢) أ. باركر - المرجع السابق - ص : 145-158

(٣) « الجمهورية » - الكتاب الثاني - ص : 51

على الاطروحتين السابقتين ولكن ليس ( كما يمكن أن نتظر ) من خلال الاستاد التعريف التقليدي للعدالة : إعطاء كل واحد ما له . إنه يبدأ ، بالعكس ، برفض هذا المفهوم الواضح ، كذباً ، بنظره ، والذي يؤدي بالاساس ( كما يعتقد ) الى المذهب الفردي للسفسطائيين . فإذا أُريدَ بلوغ الجذور الحقيقية لما هو قيد المناقشة ، فإنه يجب ، برأيه ، الانتكاب أولاً على العدالة في المدينة . وفيما بعد فقط على العدالة في الفرد ، لأن الكل الاجتماعي ، إذا قورن بالفرد ، يبدو كلوحة أكبر تُقرأ فيها ، بشكل أفضل ، نفس الحروف ، المكتوبة بخط أصخم : إن العدالة إذن تُقرأ فيه بشكل أفضل ؛ وفيما بعد يكون من الأسهل التعرف إليها ، وهي بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضبط ، لدى الفرد .

إن من المناسب إذن تحميل تكوين مدينة ، بغية رؤية ولادة العدالة ، وبنفس الوقت نقيضها : أي الظلم .

إن تكوين المدينة يُفسَّرُ ، من حيث طبيعة الأشياء وطبيعة الانسان ، بكل بساطة ، بمعجز الفرد عن كفاية نفسه بنفسه ، وحاجته لألف مادة لا يستطيع أن يقدمها له إلا الآخرون فقط . إن اختلاف القابليات الفردية وتقسيم العمل ( الذي ينجم عن هذا الاختلاف ) هما إذن الاساس المزودج لما يمكن تسميته بالمدينة الأولى ، نموذج البراءة السعيدة والعدالة الابتدائية . إنها المدينة الطبيعية الحقيقية ، السليمة والبسيطة ، التي تجهل كل التتميمات المصطنعة .

إن جلوكون يُعَيِّف هذه المدينة السليمة جداً ، البسيطة جداً ، والطبيعية جداً بأنها مدينة « خنازير » . لكن ! فلننْكِرْها ولنُعْقدْها ولنظْهرْ حيثُ مجموعة كبيرة من المهن الجديدة التي تستجيب لحاجات ثانوية ، إن لم تكن غير ضرورية : كالشعراء ومواكب المنشدين ، والممثلين والراقصين ، وأصحاب المسرح ، وصانعي المواد من كل نوع ، « وخصوصاً مواد الزينة النسائية » . لكن مدينتنا تندفع ، بنفس الوقت ، ومن أجل تغذية كل هؤلاء الناس ، لتتعدى على جيرانها ، وشن الحرب عليهم ( إلا إذا أخذ هؤلاء بزمام المبادرة ، واستسلموا هم أيضاً للرغبة الجشعة بامتلاك ما يزيد عن الضروري ) . وهكذا تظهر ، مع الحرب ، مهنة جديدة ، هي مهنة الجندي ، كلب الحراسة ، أو حارس المدينة ، المطلوب لها قابليات خاصة كلياً .

لكن إحدى المهن ما زالت تنقص ، وهي الأسمى من كل المهن : إنها مهنة الحاكم . إن الأمر يتعلق ، من جديد ، بحراسة ؛ ولكن من درجة أعلى من حراسة المحارب ( أي الحراسة البسيطة ) . إن أفلاطون يُسمِّي الحكام بالحُرَّاس الكاملين ، لتمييزهم عن « الساعدين » البسيطين أو « المدافعين » . وهو يطلب منهم ، بالطبع ، قابليات مناسبة لمهمة يمثل هذا السمو . فإلى القيمة العسكرية يجب أن يضيفوا التميز في الفلسفة . وإليهم يعود أمر تجسيد الفكر الموجَّه للمؤلف ( الناجم عن التأمل المتحمس والمتعذب الذي نعرفه ) : إن الفلاسفة - الملوك سيجمعون في شخصهم الاستثنائي القوة السياسية والفلسفة ، الفلسفة الحقيقية والمستقيمة .

من هو الفيلسوف بالضبط ؟ إنه ذاك الذي يَعْلَمُ ، الذي يمتلك العلم أو المعرفة الاساسية ،

معرفة الخير . إن غير الفيلسوف يتيه في تعددية المواضيع المتغيرة . أما الفيلسوف فلهذه في روحه نموذج مضيء ، هو فكرة الخير ( هل يجب القول بأنها : الله ؟ ) . إنها شمس العالم المعقول الذي لا يعتبر العالم المحسوس إلا إنكاساً فقط له . من هنا تنبع مهمته التي تكمن في المجيء لمساعدة أشقائه من البشر ، المسجونين في « كهف » العالم المحسوس الذي يحسبون فيه الظلال الخادعة ، أشياءً واقعية . إن عليه أن يجرهم من الظواهر الباطلة ، أي بعبارة أخرى من الظن ، ليقودهم إلى نور المعرفة ، معرفة فكرة الخير .

« التي تُدرك بصعوبة ، ولكن التي لا يمكن إدراكها بدون الاستنتاج بأنها السبب الكلي لكل ما يوجد من خير ومن جميل ؛ وأنها هي التي خَلَقَتْ ، في العالم المرئي ، النور وموزع النور ؛ وأنها هي التي تنشر وتوفر ، في العالم المعقول ، الحقيقة والذكاء . وإنه يجب رؤيتها لكي يفقد المرء نفسه بحكمة ، سواء في الحياة الخاصة ، أم في الحياة العامة » (1) .

إن على الفيلسوف ، المكوّن ليكون كما هي الملكات في خلايا النحل ( في زمن أفلاطون كان يقال : « الملوك » ) ، أن يُقوِّب المدينة الأرضية وفق هذا المثال الإلهي . إن عليه ، وقد أصبح هو نفسه إلهياً بشكل ما ، « ويقدر ما تحتمله الطبيعة البشرية » ، أن ينقل للحياة الخاصة والعامة ما يدركه « في الأعلى » .

إنّ مدينتنا ، كما تبدو في ختام هذا التكوين - المنطقي بشكل بحث ، وغير التاريخي أبداً - تركز إذن على التسلسل الاجتماعي المتدرج من الأعلى إلى الأسفل كما يلي : الفلاسفة - الملوك أو الحراس الكاملون ، والحرفيون والتجار الذي يؤلفون مجتمعين الطبقة الاقتصادية أو المهنة . أنه تسلسل صارم ؛ لأن هذه الطبقة الأخيرة هي الأدنى بالبداهة ، أما طبقة الحراس ، المساعدين والكاملين ، أي المحاربين والحكام ، فتعتبر ، إجمالاً ، الأعلى بالتأكيد ، إن كلاً من هذه الفئات تتميز بفضيلة خاصة . فضيلة الفلاسفة - الملوك هي العقل أو علم الخير ، وفضيلة المحاربين الشجاعة . أما الطبقة الاقتصادية فيمكن أن يُطلب منها فقط بعض الاعتدال في شهواتها أو رغباتها ، وفي تمهيلات الغريزة العمياء والضرورية التي تقودها .

ويقارن أفلاطون هذا التسلسل بتسلسل المعادن : فمن ذهب وقضة الفلاسفة - الملوك والمحاربين ، ينبط إلى حديد وبرونز الطبقة الاقتصادية . لكن « أسطورة المعادن » هذه لا تتضمن أبداً ( كما يُعتقد غالباً ) إنتاجاً وراثياً آلياً . إنها لا تخلُق ، مبدئياً ، طبقات مغلفة . فإذا وُلِد من الذهب أو القضة ابنٌ من حديد أو برونز ، فإنه سيُرَد إلى الطبقة الاقتصادية . وإذا وُلِد من الحديد أو البرونز وُلِد من قضة أو ذهب ، فإنه سيرجّهُ نحو أحد جسمي النخبة التي تؤلّف الطبقة العليا . من سيقدر ذلك ؟ . الحكام . فهم الملمون بأن يراقبوا الأطفال عن قرب ، وأن يولوا أكثر الانتباه فضولية للمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم » - وذلك بدون أي شفقة بالنسبة لطفاهم الذين

(1) المرجع السابق - الكتاب السابع - ص : 149

قد يكون لديهم مزيج ما من برونز أو حديد .

ما هي إذن ( لكي نمود للموضوع الدقيق للجمهورية ) العدالة المقروءة بأحرف كبيرة في الكل الاجتماعي ، أي في المدينة ؟ إنها لا شيء غير احترام التسلسل الاجتماعي والوظيفي الذي أتينا على وصفه : أن يقوم كل واحد في المدينة ، ومن أجل المدينة ، بوظيفته ، المتفقة مع مؤهلاته ، هذه المؤهلات التي تتقوى - على الأقل بالنسبة للطبقة العليا - بالتربية .

إن العدالة ، بكلمتين ، ليست إلا بقاء كل واحد في مكانه . ففي هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها . أما مرض المدينة والظلم فيكمن في إنتهاك التسلسل والتخصص ، ويحدث عندما يتناول أي شخص على الآخر ، ولا يبقى في مكانه .

أما العدالة في الفرد ، المقروءة بحروف أصغر ، لكنها نفس الحروف بالضبط ، فإنها ، بدورها ، ليست شيئاً آخر غير الاتفاق التسلسلي ، والانسجام ( بالمعنى الموسيقي ) بين الأجزاء الثلاثة المكونة - للنفس الفردية : العقل - الملك ، والشجاعة ، والشهية أو الرغبة الصاخبة - والتي يؤدي عدم الاتفاق بينها للظلم . إن الفرد يكون عادلاً ، وصحيحاً ومنسجماً ، بالضبط كما تكون المدينة . وبالمقابل ، فإن المدينة لا يمكن أن تكون عادلة إلا إذا كان الأفراد الذين تتألف منهم ، عادلين أيضاً . وإلا ، فمن أين ستأتيها سماتها وأخلاقيها ؟ إن كلاً منا ، أي كل عضو في المدينة ، يحمل في ذاته نفس السمات والأخلاق ، لأن هذه لا يمكن أن تأتي للمدينة « إلا مِنَّا » .

إن من المسموح به هنا ، أن نكتشف لدى أفلاطون إلهاماً بيشاغورياً . إلا أنه يجب أن نكون أكثر حذراً بالنسبة لتأثير هيودامس الميليئي (Hippodamos de Milet) ، مهندس المدن المولع بالتأثيل وبرقم « ثلاثة » ، والذي سيجد فيه أرسطو أول بَنَاءٍ للمدينة المثالية . إن الأهمية الحقيقية للتقسيم الثلاثي المتوازي الذي اقترحه مؤلف « الجمهورية » ، - ثلاثة أجزاء في النفس الفردية ، وثلاث فئات متسلسلة في المدينة - تكمن في أنه يُبرز فكرة أساسية في العالم الميليئي : هي فكرة المدينة باعتبارها « النفس المشتركة التي تُعتبر النفس الفردية إحدى مكوناتها ، وإحدى نتائجها ، في أن ممّا » (1) .

## التربية

أتريدون أخذ فكرة عن التربية العامة ، سيكتب روسو (Rousseau) في بداية كتابه أميل (Emile) ، إقرأوا « جمهورية » أفلاطون ، « إنها أجمل بحث في التربية تمّ القيام به إطلاقاً » . إلا أنها لحسرة أن يعتقد جان جاك ، بسبب حبه للمفارقة ، بأنه مجبر على أن يضيف بأن مؤلف أفلاطون ليس فيه شيء من السياسة ، وذلك بالرغم من أن عنوانه الفرعي هو : Politics أي الأشياء العامة التي تشمل كل ما يتعلق بالدولة والنظام السياسي من أمور .

إن النظرية الأفلاطونية في التربية ، التي هي في خدمة نظرية العدالة ، تعتبر جميلة جداً

(1) أنظر مقفمة دياس « للجمهورية » - ص : 28 - حول هيودامس . أنظر : باركر . ص : 81 - سنكلير : ص 71 .  
دياس ص : 36



بالفعل ، بالقدر الذي تقرر فيه الاهتمام بالفتح الفردي ، بالاهتمام بالفعالية الاجتماعية . إن التربية ، بالنسبة لفيلسوف فكرة الخير ، لا تعني وضع المعرفة في النفس التي ليس فيها معرفة قط ، كما قد يُوضع البصر في عيون عمياء . إنها تعني توجيه « العين الداخلية » للتلميذ ( أي ملكة التعلم ، أي هذه القوة النشيطة التي تَكُونُها روحه ) في الاتجاه الملائم لكي يَرَدَّ بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة .

ولكن إذا كانت ليونة النفس تسيطر ، في مرحلة الشباب ، فإن ملكة الاشراف هي التي تنبثق وتتم في مرحلة النضج . ويجب أن توجه نحو الهدف السامي : فكرة الخير . إن هذا التمييز ، بحسب العمر ، يؤدي للتمييز بين مرحلتين في السيرة التربوية : مرحلة تكوين المساعدين ، لغاية سن العشرين سنة ، المطابقة لتكوين الشباب بشكل عام . ثم مرحلة تكوين الفلاسفة - الملوك . وسلاحظ أن أفلاطون يقصر كل اهتمامه على الطبقة العليا المكلفة بالحراسة البسيطة والحراسة الكاملة . أما تربية الطبقة الاقتصادية فقلما يهتم بها ، ظاهرياً (1) .

إن تكوين المساعدين يتضمن تربية الحسد بواسطة الرياضة البدنية ، وتربية النص بواسطة الموسيقى ، أي بكل فنون الألهة موز (Muses) (2) ، التي يقوم دورها على تهذيب خشونة هذه النخبة المحاربة ، من خلال تعليمها تذوق ، الجمال ، الأخلاقي ، والجمالي ، ولكن بدون إضعاف شجاعاتها التي تمثل فضيلتها النوعية . إلا أن هذا الاستجداء بالألهة موز لا يتم بدون تحفظات رصينة . فالشعر ، خاصة ( بما في ذلك المأساوي والمزلي ) يشكل موضوعاً لحذر ومراقبة من نوع خاص . إن المؤلف يأخذ عليه أنه يعطي قيادة النفس للجزء « الباكي » منها ، وللمحب والغضب ، وكل هذه الانفعالات التي يجب ، بالعكس ، أن تطيح . ولهذا فإنه يجب أن لا نقبل في المدينة من الشعر إلا الأناشيد الموجهة للألهة ، والمدائح الموجهة لرجال الخير ، مع الاهتمام باستبعاد الأشكال الأخرى القائمة على الوهم والتقليد ونشواتها الخطيرة . ولهذا فإنه ينبغي أن نطرد إلى أي مكان آخر ( بعد نشر العطور على رأسه ) كل شاعر من هذا النوع ، لأنه خبير ، بشكل خطير ، في تقليد كل شيء .! كما يجب مراقبة الإقاعات والإنعام التي من شأنها أن تلامس النفس بقوة . وكذلك بالنسبة للفتن التشكيلية وفن العبارة ، لأن السلطة المفيدة للأشكال والصور كبيرة جداً . إن حُرّاس المستقبل يجب أن لا يُعلّموا وسط صور العيب ، كما لو أنهم في مرعى سيء ويطفون منه وبأكلون في كل يوم ، « بكميات خفيفة ولكن متكررة ، سُم العديد من الأعشاب السامة » (2) .

وبعد سِنِّ العشرين ، يبدأ تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة - الملوك ، المأخوذون بالانتقاء من بين المساعدين ، ولا يكتمل هذا التكوين حقيقة إلا في سِنِّ الخمسين . إنها المرحلة

(\*) موز : آلهة الفنون لدى اليونانيين ( المترجم )

(1) يتحدث ب. لفيانز راي (PI LACHIEZE-REY) في كتابه « الأفكار الأخلاقية والسياسية والاجتماعية لأفلاطون » الصادر في باريس عن منشورات VRIN (عام 1951 ) عن « مدرسة وحيدة » وتقوم على « انتقاء المعلم » ( ص 124 ) ، وعن تربية تستخدم من أجل انتقاء المحاربين ، دون أن تكون مفسورة عليهم بالأصل » ( ص 144 ) .

(2) « الجمهورية » - الكتاب الثالث - ص : 115

الثانية ، الوعة التي تتخللها عمليات فرز صارمة ومتتابعة . فمن العشرين وحتى الثلاثين سنة ، يَدرُسُ المتخَوِّينَ بطريقة متقدمة الرياضيات ( وخاصة الهندسة ) وعلم الفلك وعلم الايقاع . وكلها علوم تسمح برؤية فكرة الخير بطريقة أسهل . لكنها ليست في حد ذاتها إلا تحضيرات للدialektik ، الذي ستقصر دراسته بين سن الثلاثين والخمسة والثلاثين ، على أولئك الذين ستضعهم عملية فرز جديدة جانباً . إن أكبر الاحتياطات يجب أن تتخذ في فترة التدريب هذه ، من أجل إستخلاص أفضل الطباع ، حقيقةً ، وأكثر الأرواح إفتتاحاً ، واعتدالاً وحزمًا في آن واحد . إنَّ الدialektik مهم جداً وحاسم جداً بالفعل . فهو وحده الذي يُوصل حقيقةً لفكرة الخير ، ويسمح شيئاً فشيئاً بسحب عين النفس ، من « المستنقع اللفظ » الغارقة فيه ليرفعها نحو الأعلى . وهو وحده القادر على أن يوفر لحكام المستقبل التمرين الضروري لكي يَتَبَيَّنوا ويجددوا فكرة الخير ، التي يجب أن تثير وتوجه عملهم ، ويدافعوا عنها .

إن الدialektikيين الباقين - بعد فترة تدريب عملي ( تسمى مرحلة النزول ثانية « في المغارة » ) تستمر خمس عشرة سنة ، وتعتبر بمثابة الحاجز الأخير - يَقْبَلُونَ أخيراً ، وهم في سن الخمسين ، في سلك الفلاسفة - الملوك أو الحراس الكاملين . إنهم ، وهم القادرون ، من حيث التعريف ، على رؤية « الكائن الذي يعطي النور لكل الأشياء » ، الخير في ذاته ، سيقودون الأفراد والمدينة إلى هذا النور . وسيقومون دورياً بتأمين مهمة الحكم كما لو أن ذلك واجبههم ووظيفتهم الزمنية . إلا أن هذا لا يمنع من أن يكرسوا للتأمل الفلسفي القسم الأكبر من وقتهم<sup>(٩)</sup> . وأخيراً ، وبعد أن يقوموا ، بلا انقطاع ، بتكوين مواطنين آخرين ليحلوا محلهم في حراسة المدينة ، يغادرونها ليسكنوا « جزر السعداء » .

كَمْ من حكام مشابهيين سيكونون يمثل هذا الجيال المكتمل ، والذي لن يقوم نَحْنُ بجعلهم أكثر جمالاً . هذا ما يمكن أن يتفق فيه قارئ الجمهورية مع جلوكون ( الذي ينحتم تدخله الموجز هذه الآراء المطولة حول التربية ) .

إلا أن أفلاطون يحرص على الإشارة في هذا الموضع من المحاور إلى أن هؤلاء الحكام يمكن أن يكونوا من النساء أو الرجال على حد سواء . إن المؤهلات فقط هي التي تؤخذ بالحسبان ، وليس الجنس . إن الطبيعة تدعو النساء لكل الوظائف . إلا أنهن ، في كل الوظائف ، أدنى من الرجال . إن لبعض النساء طباع « حراسة » ، مثل بعض الرجال . لكن طبع الحراسة لدى الرجال أقوى . إن من المناسب إذاً أن يشارك الجنسان ، بالتساوي ، في حراسة المدينة ، في حراستها الكاملة كما في حراستها المحاربة . إن التكوين المتوقع بالنسبة للحراس سيطبق إذاً على الحارسات أيضاً . والجيال المكتمل للحكام سيكون أيضاً الجيال المكتمل « للحاكمات »<sup>(١٠)</sup> .

هكذا نرى كيف ولماذا يشكل النظام التربوي في الجمهورية حجر الزاوية لكل البناء . إن

(٩) لنمسك هنا ، في أعماق أفلاطون ، بالصراع الذي لم يَحُلْ مطلقاً بين متطلبات الحياة المدنية ومتطلبات الحياة التأملية .

(١٠) المرجع السابق - الكتاب السابع - ص : 185

تكوين حراس المدينة الكاملة يجب أن يجعلهم عقلياً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفرديّة ، وهما « المرصان العقليان » اللذان ينخران المدن الحقيقية ، ولا سيما أثينا . كما يجب أن يزيل جذرياً ، من نفوسهم كل إهتمام بمصلحة أو بلذّة شخصية من شأنها أن تضر بأكمل إنجاز يمكن لما يقع عليهم إنجازها ، ولما يُعتبر وظيفتهم النوعية .

### المشاعية أو الشيوعية

إن لم يكتب أفلاطون بالضمانات الروحية التي قدمها مثل هذا النظام التربوي ، وإن اعتقد بأنّ من الواجب طلب ضمانات إضافية ذات طابع مادي لتنظيم اجتماعي غريب قائم على « المشاعية » أو « الشيوعية » ، بلغة عصرنا ، فذلك من أجل أن يبرز أكثر فأكثر الانفصال الضروري بين العنصر الاقتصادي والعنصر السياسي ، الميالين كثيراً لإفساد بعضهما البعض ، ومن أجل أن يبعد بشكل مؤكد أكثر ، عن الحراس أي عن الطبقة العليا ، المحاربة والحاكمة ، إغراءات المتعة والسهولة ، ومن أجل أن يفوي ، خصوصاً ، وحدة المدينة التي لم تبلغ مطلقاً حدّ الكمال ، كما يتمنى ذلك مؤلف الجمهورية .

ولهذا نادى أفلاطون بنظام مزدوج للمشاعية : مشاعية الأموال ، ومشاعية النساء والأطفال . وهو نظام مقصور حصراً على الحراس ، لأنه لا يمكن ، منطقياً ، أن يتعلق بالطبقة الاقتصادية .

مشاعية الأموال = أن الحراس يجب أن لا يملكوا لأنفسهم سكناً أو أرضاً أو أي شيء كان ، باستثناء المواد ذات الضرورة القصوى . فهم سيتلقون من الطبقة الاقتصادية غذاءهم ، كأجر على قيامهم بالحراسة . وستقاسمونه فيما بينهم أثناء المآدب العامة . وسيمنع عليهم امتلاك الذهب والفضة ، وكذلك استعمالها أو حملها أو الدخول تحت سقف يأويها أو الشرب من كؤوس مصنوعة منها : إن لديهم منها في نفوسهم . وهذا ما يجب أن يكفيهم . هكذا سيتم تجنب الاتحاد بين سلطة المال والسلطة السياسية ، وكل تزيف للممتلكات العليا بسبب غريزة التملك . إن من الممكن تشبيه مثل هذا الزهد والتنسك بالحياة المشاعية للاديرة في القرون الوسطى : إن الحراس والرهبان باعتبارهم متفرغين ، على حد سواء ، لمهمة سامية ، يجب أن يكونوا أيضاً متحررين من مصالح وإغراءات الزمان .

إن من السهولة أن ندرك أنّ هذا النظام ، من حيث ماهيته نفسها ، لا يمكن أن يطبق على الطبقة الاقتصادية التي تمثل بدقة ، في المدينة ، الشهوة والرغبة . فهي تتمتع بالملكية الخاصة . والانتاج في هذا النظام فردي شريطة مراقبة صارمة تُمارس بواسطة الحكّام . إن المسألة ليست إذاً لدى أفلاطون إلّا مسألة نصف - شيوعية ( وهذا ما يُنسب غالباً ) . ومن المناسب أيضاً أن نلاحظ بأن الحراس ليسوا ، بكل معنى الكلمة ، ملائكة بصفة جماعية أكثر مما هم ملائكة بصفة فردية .

مشاعية النساء والأطفال = كان أفلاطون قد لمّح سابقاً بلا مبالاة ، ولكن على سبيل الطعّم ، للمثّل البيثاغوري القائل بأن : « كل شيء يجب أن يكون مشتركاً بين الأصدقاء » ، والقابل للتطبيق على امتلاك النساء وإنجاب الأطفال ، وقد حانت اللحظة بالنسبة له لتوضيحه بدقة ، وتفصيله .

إنَّ نساء الحراس سيَّكُنَّ « كلهن مشتركات للجميع » ؛ وأي منهن لن تسكن ، بشكل خاص ، مع أي منهم ؛ وسيكون الأطفال أيضاً مشتركين ، فالأب لن يعرف ابنه ، والأبناء لن يعرفوا أباهم » (1) . لا شيء أقل ، إذاً ، من الغاء كل حياة أُسرِيَّة . إن مُؤَلَّف الجمهورية ، غير المتزوج شخصياً ، كان يميل لأن يرى في الأسرة سبباً وجيهاً للأنانية المضادة - للمدينة : إن الاهتمام بامرأة وأطفال كان يبدو له مخالفاً لمهنة المحارب أو الحاكم ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للملكية الخاصة وغيرية التملك ( التي كان يفترضها ، من جهة ثانية ، الحفاظ على الأسرة ) .

إن هذا النظام يتضمن تنظيمًا معقدًا يسيطر عليه الإرادة بتحسين عرق الحراس بيولوجياً . إنه عبارة عن غمط حقيقي لتحسين النسل ، يبرره المؤلَّف بالرجوع صراحة للعالم الحيواني : فقد كتب يقول : « يجب على أفراد النخبة من الحنسين أن يتزوجوا أكثر ما يمكن ، وعلى الأفراد الأدنى أقل ما يمكن . ويجب ، زيادة على ذلك ، تنشئة أطفال الأوائل ، وليس أطفال الآخرين ، وذلك إذا أردنا أن نحفظ للقطيع كل «جودته» (2) . الأ تُعطى إهتمامات مشابهة لكلاب الصيد ، والخيول ، والعصافير البادرة . من أجل منع أنواعها من الانحطاط ؟. إن النوع البشري الذي يجب أن يعطى أفضل ما لديه في جسمي النخبة سينحط هو أيضاً ، إن لم تكن هناك إهتمامات مشابهة . إنَّ على الحكام أن يفعلوا ما هو ضروري أثناء الزواج الجماعي الذي يحتفل به في أعياد موسمية رسمية ، حتى ولو اقتضى الأمر تزوير السحب بالقرعة ، من أجل تأمين اتحاد الأفراد السامين ، بحيث لا يتمكن الذين لن يفوزوا بالقرعة من مهاجمة أي شخص غير الحظ .

إنَّ كل الأشخاص الذين تزوجوا في عيد موسمي معين يجب أن يعتبروا كل المولودين من هذا الزواج ، أطفالاً مشتركين لهم . وعلى كل هؤلاء أن يعتبروا أنفسهم أخوة وأخوات .

إن قتل الأطفال هو أمر متوقع صراحة من أجل أن نحفظ لقطيع الحراس « جودته » ، كما أشرنا . إن أطفال الرجال الأدنى ، وأطفال الآخرين القادمين للعالم مع بعض التشويه ، سيخفون « في مكان سري وبعيد عن الأنظار » .

ذاك هو ، حسب تعبير أفلاطون نفسه ، القسم الأكثر جودة من دستورهِ الكامل ، والمتصل بشكل وثيق مع منع الملكية . إن الذين سيُمكنهم حقيقة أن يكونوا حراساً بكل معنى الكلمة ، هم أولئك الذين سيتمتعهم النظام

« من تقسيم المدينة بتطبيقهم لكلمة لي ، ليس على نفس الشيء » ، وإنما الأول على شيء ، والآخر على شيء آخر ؛ ويجزَّهم ما يمكنهم اكتسابه بشكل منفصل ، الأول لمنزله الخاص ، والآخر لمنزله الخاص أيضاً ؛ وبامتلاكهم لامرأة وأطفال مختلفين ، سيعطوهم ، باعتبارهم لهم بشكل خاص ، أفرحاً وأحزاناً خاصة بكل منهم » (3) .

(1) المرجع السابق - الكتاب الخامس - ص 62

(2) المرجع السابق - الكتاب الخامس - ص 63

(3) المرجع السابق - الكتاب الخامس - ص : 73

إنَّ الشر الأكبر بالنسبة للمدينة هو في ما يقسمها ويجعلها عدوً ، والخير الأكبر هو في ما يوحدُها ويجعلها واحدة . إنَّ أنانية الفرح والألم تُقسَم ، ومشاعية الفرح والألم تُوحدُ . والحراس ، فيما بينهم ، يشعرون بأنهم من نفس الأسرة الكبيرة ، الأسرة الممتدة لحد كبير للمدينة بأسرها ، لأن الشعب سيُعين حراسه المنقذين والمدافعين ، والحراس سيعينون الشعب « الذي سيوزع عليهم أجرهم وغداؤهم » . وهكذا ستسود حقاً أكبر مشاعية مشاعر أو تعاطف يمكن تصورها .

لكن أدمنت يعترض : « إنَّ هذا النظام لن يجعل الحراس سعداء جداً » . ويرد أفلاطون على هذا ، بنباهة ، قائلاً : أولاً إنَّ الأمر لا يتعلق بسعادة قسم من المواطنين بشكل خاص ، وإنما بسعادة المدينة في مجموعها . وثانياً إنَّ هؤلاء الحراس المُضحي بهم زَعْماً ، لهم ، في الحقيقة ، نصيب ، يحسدون عليه ، من السعادة : لأن وجودهم ، المعنى من هموم الملكية والأسرة ، الحقيقة ، والذي تضمنه المدينة التي نعيمهم بالأيجاد ( دون نسيان قبر جدير بهم بعد وفاتهم ) ، يتغلب على الوجود الممجَّد لمتنصري الاوليا . إنَّ هذا الوجود هو ، بالخصوص ، الوحيد المتفق مع طبيعتهم كحراس . والتعاسة بالنسبة لهم ستكون في السر ضد هذه الطبيعة ، وفي تركهم أنفسهم يقتنعون بفكرة « حمقاء وسخيفة » عن السعادة ، قد تدفعهم ، لأن لديهم السلطة ، لتملك كل ما يوجد في المدينة .

إن قارئ أفلاطون يفهم بنفس الوقت أن من الخطأ أن نرى في مؤلَّف الجمهورية رائدًا لاتعتاق المرأة ، المدعوَّة أخيراً لأن « تعيش حياتها » . إن المرأة الحارسة مدينة للمدينة ، أي للمجتمع الأوسع والأغنى ، بأنها كفت عن أن تكون مدينة للأسرة الضيقة . إلّا أنها ، باتعتاقها من العبوديات الأسرية ، تقع تحت نير المصلحة العامة للدولة ، وتصبح أداة جديدة للمدينة ، ولا سيما من أجل الحراسة العسكرية ( التي تعتبر أخف وطأة بالنسبة لها ) . ولكن ، وبعد كل شيء ( كما يلاحظ ) ألا يمكن لثل هذه الخدمة المدنية أن تكون الحرية الحقيقية ، والسعادة الحقيقية بالنسبة للمرأة ، إذا عرِّفت ، وهي تقف إلى جانب الرجل ، كرفيقة مخلصة ، في النير الذي يجد فيه « ملء حياته » ، كيف تجد هي أيضاً ، في نفس هذا النير ملء حياتها ؟ إلّا أن هذا هو بالتأكيد ما كان يفكر به أفلاطون . وهذا هو معنى العدالة الأفلاطونية ، المفترنة بالشرط الايجابي الذي يتجلى في التربية ، وبالشرط السلبي المتمثل في نصف الشيوعية هذه .

## الكمال والفساد

إن نصف الشيوعية هذه كانت قابلة للتحقيق ، بنظر مؤلَّف الجمهورية . وكانت قابلة للتحقيق كذلك هذه التربية الكاملة والمحكمة الصنع . إن المدينة العادلة ، المثال ، كانت إذاً ، مع دستورها الكامل ، قابلة للتحقيق . وقد كان على الفلاسفة - الملوك أن يضعوا هذا الدستور من خلال عملهم في المدينة وفي طباع الأفراد كما لو كانوا يعملون في « قماش عار » ( أو قاصوا هم بتعريته ! ) لينقلوا إليه بأكثر أمانة ممكنة رَسْم النموذج الإلهي . وليس هناك ما هو أسرع ، وما هو أسهل من الوسيلة الموضوعة تحت تصرفهم ، وهي : عزل كل الراشدين في الحقول ، ثم أخذ

الأطفال الذين هم دون العاشرة لوقايتهم من الأخلاق الموجودة ، التي هي أيضا أخلاق أهلهم ، وتنشئهم وفقاً للأخلاق والمبادئ التي تعرفها . » إنه منطق المصلحين الذي لا يرحم ! » .

إن هذا الدستور الكامل سيكون ، حسب الاختيار ، ملكياً أو أرستقراطياً . ملكي إذا كان لأحد الفلاسفة - الملوك سلطة على الآخرين . وأرستقراطي إذا كانت السلطة مقسمة بين عدة فلاسفة .

لماذا ينبغي لثل هذا القدر من الكمال أن يكون مدعواً للفساد ؟ .

لأن كلَّ مَنْ يولدُ قابلٌ للانحطاط . ولأن الحكام ، من جيل لآخر ، يتراخون ويُتَطَمَّعون بشكل سيء الزواج ، ويهملون التربية ، ويدعون الحديد يختلط بالفضة ، والبرونز بالذهب . بحيث أن المدينة العادلة تتحول ، في البداية ، إلى تيموقراطية (Timocratie) : أي الحكم الذي يختلط فيه الخير والشر ، وسيطر فيه الطموح وحب الامجاد ( فلدي الانسان التيموقراطي ، ينحضع الجزء العاقل من النفس للجزء الانفعالي ، والغايب ) . ثم تجلُّ الأوليغارشية (Oligarchie) ، أي حكم الأغنياء ، عمل التيموقراطية . ويعتبر هذا التحول محالفاً كلياً للتقدم ، لأن التمطش للأجناد يُطَعِّمُ بالجنس ، ويصبح المال ملكاً يضع الانسان الاوليغارشي أمام أقدامه العقل والشجاعة . ويأتي بعد ذلك دور الديمقراطية ، أي حكم الفقراء المنتصرين على الأغنياء ( الذين جعلهم المال بلهاء وسمينين ) . وتصل من هنا ، في ختام الانحطاط ، وفي أدنى درجات السلم الهابط ، إلى الطغيان (Tyrannie) ، هذا التطرف في العبودية الذي يؤدي إليه حتماً تطرف الحرية الديمقراطية . إن الطاغية هو النقيض المكنتمل للأفضل ، أي للانسان الملكي أو الارستقراطي في المدينة الكاملة . وكالمدينة التي يقودها ، يكون الطاغية خبيثاً وظالماً وتعيساً . إنه الأكثر تعاسة بين البشر ، في حين أنَّ الانسان الملكي أو الارستقراطي هو الأكثر سعادة .

ذاك هو الدرس الذي يعرضه جدول الانحطاط المتزايد ، والمنتج من المدينة الأكثر عدلاً إلى المدينة الأكثر ظلماً ، عبر دساتير فاسدة أكثر فأكثر . إنه الدرس الذي يبدو ، في الجانب الاقتصادي من الجمهورية ، كدحض نهائي لثراسيماك ، والذي يمكن تلخيصه : بأنَّ الظلم في الفرد وفي المدينة هو الشقاء الاسمى !

قد يمكن للكثيرين أن يندهشوا لرؤية الديمقراطية تسبق الطغيان في سُلَّم الفساد الموصوف . لقد كان أفلاطون يعرف ، بالطبع ، أن الطغيان كان يُستخدم ، تاريخياً ، وفي العديد من المدن اليونانية ( ومنها أثينا ) ، كمرحلة إنتقالية بين الأوليغارشية والحكم الشعبي ، بحيث كان يهدف المجرى لهذا الأخير . لكن الأمر الذي اعترم رَسَمُهُ هنا ، كما في تكوين المدينة العادلة ، إنما هو السيرة المنطقية وليس التطور الواقعي : إنه السيرة المنطقية لفساد داخلي .

ورغم أنَّ الطغيان كان أسوأ أشكال الفساد ( وحول هذه النقطة كان كل اليونانيين متفقين ) ، فإن أفلاطون أبدى ، مع ذلك ، في وصف الديمقراطية والانسان الديمقراطي ، أشدَّ الكلام لُذَعاً وسخرية . إننا نحسُّ دوماً بأن أثينا ، « مدرسة اليونان » حسب تعبير بركليس ، هي المستهدفة

بنوع من الرأي الكاريكاتوري العاكس لخطبة الرثاء الشهيرة . فتحت ستاراً من الدعاية كان الاتهام قاسياً . إن أفلاطون « يُظهر لنا هذه الديمقراطية كما هي في جوهرها وكما أصبحت واقعياً في عصره . ويتحدث عما انتجت وعما كانت تحتويه في ذاتها » . ( أ. دياس ) . إن الحكم الديمقراطي يعني في الواقع الحرية والكلام الصريح ، والسباح للمرء بأن يفعل ما يريد وأن يعيش على طريفته ووفق أهوائه . إنه حكم ميرتش مثل معطف فيه كل الألوان ؛ أنه « معرض » حقيقي « للستائر » ! ومع ذلك فإنه حكم مليء بالسحر ، فوضوي بمرح ، يعامل بمساواة ما هو غير متساوٍ ، وما هو متساوٍ ! . إنه حكم فريد من نوعه حقيقة بالوقاحة التي يبدئها إزاء التربية وكل المبادئ الأساسية التي يرتكز عليها غطط المدينة العادلة . إن ما يُفلق هذا الحكم ، بالخصوص ، هو الدراسات التي من خلالها يُخفّر سياسي ما نفسه لإدارة المدينة ، في حين يكتفي « القول بأنه صديق الشعب لكي يكون مغفوراً بالابحار » . أما الإنسان الديمقراطي فإنه كذلك ليس أقل سحرًا وأقل برقشة . إنه بأسره فرصة رغبات غير ضرورية . فهو يضع كل الملذات على قدم المساواة ، ويُسلم لكل منها ، دورياً ، قيادة نفسه بلا اكتراث ، ويحرص جيداً في الوقت نفسه على منع العقل والحقيقة من دخول الموقع : « فالיום ينتشي بصوت الناي ، وغدا يشرب الماء . . . أحياناً يمارس الرياضة وأحياناً يكنز عاطلاً ولا يهتم بأي شيء . بعض الأحيان نظنه غاطساً في الفلسفة ، وغالباً يهتم بالشؤون العامة وينتصب واقفاً في المنصة يقول ويفعل ما يحظر برأسه . يحسد في أحد الأيام المحاربين وينتج هذا الجانب ، ويحسد في يوم آخر ، رجال الأعمال فيزاوول التجارة . . . إن مثل هذه الحياة تعتبر بالنسبة له ، نظاماً مختصاً ، حراً وسعيداً ، ولهذا فإنه لا يرغب بتغييرها » (10) .

### طوباوياً أم لا ؟

تُوصف « الجمهورية » عادة بأنها طوباوية<sup>(11)</sup> (Utopie) ، وأنها مدينة في الغيوم . إلا أنها استلهمت ، في مقترحاتها الأكثر غرابة ، بعض المعلومات الواقعية المعروفة جيداً في ذلك العصر . ففي اسبارطة وجزيرة كريت كانت تجري المآدب العامة . وفي اسبارطة أيضاً ( حيث الأخلاق الأسرية ضعيفة بالتاكيد ) لم يكن يجري تدريب جسدي للنساء فقط وإنما كان باستطاعة الأزواج الموهوبين بشكل غير كافٍ للانحجاب ، أن يعيروا زوجاتهم للرجال الأفضل منهم في هذا المجال . ولدى الأغاثرسيين ( Agathyrsiens ) ، الذين تكلم عنهم هيرودوتس ، كانت الملكية المشتركة للنساء معروفة . وبفضلها ، وباعتبار أن الجميع كانوا أخوة وأهل ، فقد كانوا يجهلون فيما بينهم الكراهية والحسد . وعند الصرماتيين ( Sarmates ) كانت النساء تصطاد وتحارب مع أزواجهن . ومع ذلك فإنه يجب القول بأنه من أجل الارتفاع من هذه المعلومات إلى النظام المنسجم المرسوم أعلاه ، كان الخيال الموصوف فيها يعد « بالطوباوي » ضرورياً جداً .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإنه لم يكن يعتبر أباً مدينته العادلة ودستورها الكامل ، مدينته

(10) هذه الكلمة التي تعني عدم وجود الشيء « في أي مكان أو أي جهة » اصطلحها توماس مور في عام 1516 .

(11) المرجع السابق - الكتاب الثامن - ص : 32 .

الجميلة جداً (Callipolis) ، كانت شيئاً في الغيوم . وحلماً بحثاً كلياً . أن تحقيقها كان صعباً بالتأكيد . لكنه ممكن بشرط أن توضع السلطة بين أيدي الفلاسفة .

وبعد كل شيء ، وحتى لو لم يكن ممكناً تحقيق المدينة الجميلة كما هي ، فإن لها ، على الأقل ، الفضل باقتراح « نموذج في السماء » على المؤسس أو المشرع الأرضي الذي عليه أن يقترب منه لأقصى حد ممكن .

إن هذه المدينة الجميلة كما يقول المؤلف صراحة ستكون بالضرورة يونانية وليست مدينة في « أي جهة » ، ( وهذا ما يعتبر حجة لإيمانه بالوحدة الهيلينية (Panhellénique) <sup>(٩)</sup> .

إن أفلاطون لن يتنكر مطلقاً لهذا « النموذج اليوناني في السماء » . لكن تجربته المرة مع دنيس الشاب ستزعزع لديه ، وهو على عتبة الشيخوخة ، الأمل الثابت بأن يرى ، في يوم ما ، الفيلسوف والحكومة وقد تطابقا ، ونجحاً في أن « لا يكونا إلا شيئاً واحداً » . بحيث أن مؤلف الجمهورية ( وقد ساعدته على ذلك مناقشات الأكاديمية ، وما شجعت عليه من تبادل في وجهات النظر ) سيدع نفسه يميل بشيء من الاستسلام لفساد سيرة فاسدة ، ولكنها « غير كاملة » . وبذلك سيقترب من الروح الحقيقية للمدينة التي كان دستورهِ الكامل يعتمد عليها بشكل خطير في النقطتين التاليتين : أولاً : في أنه كان يرفض أي دور سياسي لطبقة من الرجال الأحرار كانت تشكل الأكثرية ( وهذا ما كانت المدن الأوليغارشية نفسها تحذره ) : فهذه الطبقة ، أي الطبقة الاقتصادية ، كان يجب « أن تعيش من الحياة الطائشة للخراف » <sup>(١٠)</sup> . وثانياً : إن الدستور الكامل كان يجهل القانون ، الذي هو بمثابة إسمت المدينة وركنها الأساسي . إذ أنه لم يكن لديه ما يفعله به ، وهو القائم كلياً على التربية ، قانون القوانين ، التي كانت بنفسها تعبر عن فكرة الخير ، فكرة الخير القوية جداً ، التي يُستمدُها الفلاسفة - الملوك . إن استبدادية الفكرة كانت تحمل على سيادة القانون ، وسلطة الفكر أو الفكر وقراطية (L'Idéocratie) - وهي الأكثر إغراءً من بين كل السلطات (Les « Craties ») بالنسبة للنفوس السامية ، والأكثر إثارة للخوف بالنسبة للمحكومين - كانت تحمل على الأشكال التقليدية للحكم ، المحترمة للقوانين .

إن أفلاطون الشيخ سيضحي بهاتين النقطتين تجنباً للاخفاق . إن مؤلف الجمهورية ، العمل عبر العادي لمرحلة النضج ، سيكون هو نفسه مؤلف القوانين ، العمل غير المكتمل للشوآت الأخيرة : أما مرحلة الانتقال فتميزت بحوار ذي قيمة عالية تضمنه كتاب : السياسي ( أو رجل الدولة ) .

---

(٩) إن الحرب بكل ما تتضمنه من خراب وقسوة هي ، على حد قول أفلاطون ، أمر غير مقبول بين اليونانيين ، المتحدين بواسطة القرابة ووحدة الأصل ، والذين هم « أصدقاء بصورة طبيعية » . فينبغي أن لا يمكن الحديث إلا عن خلاف . وهو عرض يمكن معالجته والشفاء منه بواسطة المصالحة . أما الحرب فلا يمكن تصورها إلا بين اليونانيين والبرابرة ، « الأعداء بصورة طبيعية » .

(1) متكلمين - للمرح السابق ذكره - ص : 177



## 2 - السياسي (Le Politique)

إن الموضوع الخاص لهذا الحوار الجذاب والمعمد ، الذي أتى بعد السفسطائي (Sophiste) ، وكان يجب ، بحد ذاته ، أن يتلوه الفيلسوف (Philosophe) الذي لم يكتب مطلقاً ، هو البحث (المهياً لصقل الحس الديالكتيكي) عن تعريف صحيح للسياسي ، أي للرجل السياسي أو الملكي . وهو يصل لهذا التعريف بعد إستعدادات متتابعة يبرز من خلالها مفهوم المعرفة ، والعلم - علم السياسة أو العلم الملكي - المأخوذ ثانية من الجمهورية . وكذلك مفهوم القياس ، والقياس العادل ، والوسط العادل بين الحدين الأقصىين . إنه يصل له بفضل اللجوء الماهر الذي يقوم به لنموذج أو مثال فن النسيج : وهو ما يتجلى في الأسطورة الختامية الجميلة لتيسرآن الملكي (Royal Tisserand) القادر على صهر المتناقضات مع بعض ، وتوحيد كل كائنات وأشياء المدينة ، السعيدة تحت قيادته ، في نسيج كامل . أما مسألة مشروعية الحكم الذي هو بلا قوانين فلم يجز الطرق لها إلا عرضاً ، ومن خلال استطراد (في الظاهر) . وقد أتاح هذا الأمر المجال لتفصيلات ماثورة ، وفتح الطريق ، باحتشام ، للدساتير غير الكاملة - ومنها الديمقراطية .

### محكمة القانون وإعادة الاعتبار له

إذا كان السياسي أو الرجل الملكي أو الملك يحكم فليس ذلك بسبب ولادته أو موهبة أو عبقريته الشخصية وإنما بسبب علمه ؛ أي لأنه حصل من نفسه سيد العلم الملكي : العلم الحقيقي ، وليس ما يبدو أنه علم . العلم الذي ليس بمقدور الجمهور أن يكتبه ، ويجب البحث عنه (ومعه عن الشكل المستقيم للقيادة) « في شخص واحد فقط ، أو في إثنين أو في بعض الأفراد على الأكثر » . وسواء استند هؤلاء على القوانين أم تجاهلوا ، وسواء كانوا مقبولين من طرف الشعب أم مفرضين عليه ، وسواء كانوا فقراء أم أغنياء ، فإن هذا لا يهم إعتباراً من اللحظة التي يقودون فيها بكفاءة ، بأي شكل كان من أشكال السلطة . وهذا مثلاً يعتبر الأطباء أطباءً ، عندما يملئ وصفاتهم الفن الطبي ، سواء كانوا فقراء أم أغنياء ، وسواء اتبعوا أم لا قواعد مكتوبة ، أو شفوناً طواعية أم بالقوة ، وسواء جرحونا أو أحرقونا أو أوقعوا علينا أي علاج مؤلم آخر »<sup>(1)</sup> .

لقد تعرفنا في « الجمهورية » على الفلاسفة - الملوك ، المستبرين بشمس العالم المعقول وينور فكرة الخير . ويبدو أن تثبيت أفلاطون الشيخ (يعود تاريخ كتابة « السياسي » إلى عام 365 تقريباً) بفكرته حول دور هؤلاء كان أكبر مما كان عليه في أي وقت مضى . لقد عرض أحد المتحاورين ، في هذا الموضع من الحوار ، بهدوء إعتراضاً يقول : « إن مما يصعب على المرء سماعه هو أنه يجب الحكم بدون قوانين » . إلا أن أفلاطون ردّ عليه باتهام معطل ضد عدم كفاية القانون ، أثار فيه مجدداً أطروحة « الجمهورية » . إذا كان من الأفضل إعطاء قوة للرجل الملكي أكثر من القانون ، فذلك لأن القانون « لن يكون أبداً مؤهلاً لأن يدرك ، في آن واحد ، ما هو الأفضل والأعدل بالنسبة للجميع ، بحيث يملئ الأوامر الأكثر فائدة » : لأن التنوع الموجود بين البشر والأعمال ، وواقع أن أي شيء بشري لا يكون أبداً ، كما يقال ، في حالة سكون ، لا يدع مجالاً في

(1) أفلاطون - الأعمال الكاملة - للجلد التاسع - الجزء الأول - « السياسي » - ملخص دياس - ص 58

أي فن وفي أي مادة لشيء مطلق يصلح لكل الحالات ولكل الأزمنة<sup>(1)</sup> . وهذا أيضاً ما يجب فعله تجاه كل وضع جديد دون أن يكون مَرَقَلاً ، بشكل لا معقول ، بالنصوص . فإذا تفكر بشأن طبيب يخاف أن يعدل العلاج الذي فرضه بنفسه على مريضه بأوامر مكتوبة ؟ . فمن اللحظة التي يكون فيها الرئيس حكماً وطيباً ، ويكون انتباهه مثنياً دائماً على خير المدينة ، كانتباه الربان على خير السفينة ، ومن اللحظة التي يحكم فيها « بشكل مفيد » ، فإننا يجب أن ندعه يربي علمه الخاص كقانون . ليس من الشر الخطير جداً ، والمصيبة الحقيقية أن نرى الناس المجتمعين في شعب يقومون بمطاردة المعرفة والكفاءة ، ويفضلون عليها الحروف المكتوبة بشكل نصوص صاغوها على غير هدى ، وأن نراهم ، خاصة ، يُقدِّمون للمحكمة ويحكمون بالموت على الذي يعرف ويمتلك العلم ، كما فعلوا بسقراط ، حكيم الحكماء : « لأنه ليس لأحد مطلقاً الحق بأن يكون علماً أكثر من القوانين » ؟ .

إن مثل هذا الاتهام الذي يظهر فيه بعد أربعين سنة استنكار أفلاطون لحكم الادانة الجائر ، لا يمكن أن يُتَظَر منه أن يتحول لتوطئة لاعادة الاعتبار للقانون المهان . ومع ذلك فإن تحولاً ديبالكتيكياً مفاجئاً سيقدِّم مؤلف « السياسي » من اللاشعرية المثالية والقوة التي تفرض الخير ، الى الشرعية الضرورية ، ! ما هي العقبة التي اصطدم بها إذاً هذا الفكر قراطي المتحمس . إنها لاواقعية مثله الأعلى المتمثل بالرجل الكفء الوحيد : الملك الذي لا نظيره ، والذي يريد أن يحكم بالفضيلة والعلم ، ويوزع ، بلا تحيز ، العدالة على الجميع . أليست الحقيقة في أن السلطة المطلقة تعمل من ثمليك بها على « إهانة وإساءة معاملة وقتل كل من يحلوه في كل مناسبة » ؟ . إذن ، كيف لا نقبل بأن أسوأ الأشياء هو الرئيس الوحيد الذي يتصرف بدون أن يأخذ بعين الاعتبار القوانين والأعراف ، والذي يتذرع ، وهو النسخة المزيفة والمشوَّمة للرئيس الكفء ( والذي لا يمثل إلا الشهوة والجَهْل ) بالخير العام من أجل انتهاك القواعد القائمة ؟ . كيف لا نقبل ، نظراً لعدم وجود ما هو أفضل ، وباعتبار ذلك « خياراً ثانياً » أو ملجأً ثانياً ، أن من الحكمة ( ويمكن أن تكون حكمة حزينة ) أن نطلب طاعة صارمة للقوانين والشرع المكتوبة . هذه القوانين التي تعتبر على الأقل ثمرة تلمسات عديدة والتي تعمل موادها طابع النصائح الممتازة التي تمكن الشعب من تلقيها قبل أن بصوت عليها . وباختصار « فلأنه لم يظهر قط ، في الواقع ، ملك في المدن ، مثل الملك الذي يقرُّخ في خلايا النحل ، ويكون فوراً وحيداً في تفوقه الجسدي والروحي ، لذلك يجب التجمع من أجل كتابة القوانين ، ومحاولة اقتضاء آثار أكثر الدساتير مطابقة للحقيقة »<sup>(2)</sup> .

### الدساتير غير الكاملة

ولكن كيف يمكن اتباع هذه الآثار الواقعية ؟ كيف يمكن الاختيار بين التقليدات الباهتة للدستور الكامل : الملكي أو الطغياني أو الأوليغارشي أو الارستقراطي أو الديمقراطي ؟ في أي منها ستكون الحياة أقل مشقة ( لأنها شاقة فيها كلها ) ؟ . يجب أفلاطون على هذه الأسئلة مقترحاً -

(1) المرجع السابق - ص 80

(2) المرجع السابق - ص : 72

على إثر هيرودوتس وآخرين - تصنيفاً للدساتير ، والمقصود هنا الدساتير الواقعية غير الكاملة ، وهي تختلف بشكل عميق عن الدساتير الفاسدة التي ورد ذكرها في الجمهورية .

ويرتكز هذا التصنيف على معيار المطابقة ، أو عدم المطابقة مع الشرعية . إنَّ كلاً من الدساتير المقصودة هنا قابل لأن يكتسي شكلاً منتظماً (Régulé) وشكلاً غير منتظم (Dérégulé) . وهكذا فإن حكم الفرد الواحد يفرغ الى « ملكية » خاضعة للقانون ، و« طفيان » تعسفي بشكل بحث . وحكم البعض أو الأقلية الى « أرستقراطي » و« أوليغارشي » ، وحكم الأكثرية الى « ديمقراطية معتدلة » تحترم الشرعية ، والى « ديمقراطية متطرفة » تنتهكها - أي أن هناك بالمجموع ستة أشكال أو دساتير . وكلها تعتبر بالتأكيد متحيزة ، وكلها تعتبر مجالاً لعمل المشعوذين والسفسطائيين والمتأمرين المليئين بالحيلة ، والايمايين والمخادعين ( وهم عرق حقيقي ، من قبائل عديدة ، مصنوع من مرؤ وسين متنافسين تابعين لسياسيين حقيقيين ، ونسخ مزيفة لرجال ملكيين حقيقيين ) . وكلها لا تعتبر إلاً تقليداً ناقصاً الى هذا الحد أو ذاك . لأن أياً منها لم يُنظَّم ، حين وضعه موضع التطبيق ، من قبل العلم الملكي . ومع ذلك فإن مما يثير الإعجاب أن تتمكن المدن من البقاء رغم الشر الذي يمثله هذا الغياب للعلم ، وهذا الجهل لدى حكامها ! . ولهذا يجب الاعتقاد بأن لديها في ذاتها قوة فطرية غريبة للمقاومة والبقاء .

لكن هناك مع ذلك ، كما يوضح أفلاطون ، درجات في عدم الكمال الولادي لهذه الدساتير المتحيزة .

إن حكم الفرد الواحد ، نظراً لأنه الأقوى من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أفضل أشكال الحكم المنتظمة ( الملكية ) وأسوأ أشكال الحكم غير المنتظمة ( الطفغيان ) . وبالعكس ، فإن حكم الأكثرية ، الضعيف في كل شيء ، والذي يفتقد لقوة كبيرة من أجل الخير ومن أجل الشر ، يمكن أن يعتبر أسوأ أشكال الحكم المنتظمة ( الديمقراطية المعتدلة ) . ولكنه الأقل سوءاً من بين أشكال الحكم غير المنتظمة ( الديمقراطية المتطرفة ) . وذلك نظراً لما يتميز به من تفتيت للسلطات بين العديد من الناس : « فإذا كانت كل الأشكال غير منتظمة ، فإن الحياة الأفضل تكون في الديمقراطية . أما إذا كانت كل الأشكال منتظمة جيداً ، فإن الديمقراطية هي الشكل الأخير الذي سنختار العيش فيه » . ( وستؤثر الملكية التي سيعود إليها حينئذ النصر ) . كل هذا مع التحفظ ، بالطبع ، بالنسبة للشكل السابع للحكم ، المتمثل بالدستور الكامل - الوحيد المستقيم حقيقةً ، والذي يقارنه أفلاطون « بأله بين البشر » ، تاركاً إياه ، من حيث الافتراض ، خارج الجدول (1) .

### 3 - القوانين (Les Lois)

إستعار « هذا المشروع الثاني لبناء مدينة بشرية » قصة خيالية ، ذات دلالة ، لمستعمرة كان على كنوسوس (Cnossos) الكريتية أن تؤسَّسها . وقد دار الحديث حولها بين ثلاثة شيوخ كانوا يترافقون الطريق ، وهم : ميجيلوس (Mégillos) الاسبارطي ، وكلينياس (Clinias) الكريتي ،

(1) المرجع السابق .

والأثيني ( وهو بلا إسم ) . والحقيقة أن هذا الأخير كان يتكلم باستمرار تقريباً أثناء الاثني عشر كتاباً التي تتألف منها « القوانين » ، أطول المحاورات الأفلاطونية بالرغم من عدم اكتمالها ، والتي تعتبر عمل مرحلة الكهولة ، الذي عُوِّضَت النوعية الرائعة لمجموعه بعض مظاهر الضعف التفصيلية فيه . وتشكل الكتب الثلاثة الأولى مقدمة عامة واسعة مهياة لفتح الذهن على القضايا التي يطرحها تأسيس مدينة ، ومعنى الدساتير والتشريعات ( إن الكتاب الثالث ، بالخصوص ، هو عبارة عن درس تاريخ لمذح القياس . والاعتدال ، ونوع من « خطاب حول التاريخ العالمي » ) . فيما بعد يأتي تفصيل النصوص التشريعية ، بالمعنى الواسع ، والمتضمنة للحقوق الدستورية والإدارية والمالية والجنائية ، وهذا دون نسيان التنظيم القضائي والإجراءات - وذلك حتى الصفحات الأخيرة من الكتاب الثاني عشر حيث يأتي المجلس الليلي (Conseil Nocturne) ليشد بقسوة انتباه القارئ» (1) .

إن هذا المشروع الثاني لا ينبغي الأول . إذ يبقى مفهوماً أنَّ النموذج يجب أن لا يُبحث عنه في مكان آخر غير الدستور الكامل للجمهورية ، والذي يجب التمسك بتحقيق ما سيكون مشابهاً له إلى أقصى حد ، وما سيكون الأكثر قرباً من هذا المثال الخالد . إن مدينة القوانين لا يمكن أن تكون إلا مدينة من « المرتبة الثانية » ، عبارة عن اختيار ثان . وسيكون هذا كثيراً . لأن هذه المدينة ستكون أسمى بكثير من كل المدن الموجودة . وستكون ، هي أيضاً ، وإلى حد ما ، مدينة مثالية ، وغوذجاً لم يحذف منه المهندس أي شيء مما هو « أكثر جمالاً وأكثر صحة » . بحيث أن تحقيقه الكامل - وهذا ما ينهنا إليه المؤلف - سيكون مستحيلًا على الأرجح : إنَّ بعض الأشياء المقترحة يجب أن تُترك ، نظراً لأنها عسيرة ، ولأنها تطلب الكثير من الطبيعة البشرية . ولهذا فإن أفلاطون لا يستبعد وجوب التفكير بمدينة من المرتبة الثالثة ! فهو يعلم جيداً أن شيوخه الثلاثة ، وبشكل أساسي الاثيني ، يصنعون مدينة ومواطنين فقط من روح ، أو ، كما يقول ، « من الشمع » .

### المبادئ

أي مدينة وأي مواطنين ؛ وفق أي خطوط عامة ؛ مع أي نظام اجتماعي وأي نظام سياسي ؟

إن العنوان : القوانين ( أو « في التشريع » ) يكفي ليشير إلى أنَّ المؤلف أكمل التطور الذي بدأه في السياسي باتجاه إعادة الاعتبار للقانون . نعم ، أنَّ التشريع ليس إلّا « خياراً ثانياً » أو « ملجأً ثانياً » ، وهو السبيل الوحيد المتبقي ، لكنه محتم . نعم ، ( يكرر أفلاطون ) أنه إذا كان بإمكان رجل ، بفضل نعمة إلهية ، أن يولد وهو مزود بالعلم الخاص بما يناسب المدينة ، وبإرادة العمل ، بالتالي ، دون الخضوع لأي إغراء مخالف ، فإن كل قانون فوقه سيكون غير ضروري . لأن أي قانون لا يتغلب على العلم . ولأن الفكر ( أو العقل أو الذكاء ) لا يمكن أن يخضع لأي شيء مهما كان . وبالعكس ، فإنه هو الذي يجب ، في كل شيء ، أن يحكم كسيد ، إذا كان « حقيقةً صحيحاً » وحرّاً كما تريد طبيعته . ولكن بما أنه ، وللأسف ، ليس كذلك في أي جهة كانت ، ما عدا بعض

(1) أفلاطون - الأعمال الكاملة - للمجلد الحادي عشر - الجزء الأول - « القوانين » - مقدمة ديباس وغرنيت (Gernet)

الاستثناءات النادرة ، فإنه يجب القول بأن البشر يجب أن يضعوا قوانين ويعيشوا وفقاً . وإلا فإنهم سيصبحون الحيوانات الأكثر وحشية . إنه تنازل مبدئي !

ومع ذلك فإن من المناسب أن لا يُبَيَّنَ الظنُّ بهذا التنازل . لأن الفكرة التي يجاهر بها أفلاطون حول القانون الذي أعادله الاعتبار نهائياً ، سامية جداً . فهو لا يرى فيه شيئاً أقل من كونه هبة من العقل أو الفكر ، وموقوداً مقدساً لهذا العقل . مقود من يجذب نحو الفضيلة البشر ، « العوابع الألهة » . ويعلم أفلاطون أن من الواجب التعاون مع « حركة الجذب الجميلة » هذه . إن أفلاطون ، بتناوله ثانية لاسطورة كرونوس الرائعة ، التي كان سابقاً قد ذكرها في السياسي ، ليوضح طبع الرجل الملكي ، يعتبر أن القانون ، التعبير عن العقل المتحرر من الانفعال ، هو البديل للحكم الإلهي الذي كان البشر ، في العصر الذهبي ، يعيشون في ظله . لقد بقيَ هؤلاء البشر ، الفانيون ، مبادئ خالدة ، سكنت في القسم الأعلى من نفوسهم ، لكي يؤقلموا معها حياتهم الخاصة والعامة ، وينظموا أنفسهم وفق المقياس العادل الذي تعتبر الالهية صورته السامية . وإنه ليكني القول بأن حكم القانون يستبعد حق الأقوى ، الذي رُفِعَ لمرتبة حاكم ، وأن أي قرار لسلطة مهما كان لا يمكن أن يدعي لنفسه اسم القانون ، المقدس . إن هذا الحكم يذكر أيضاً ، زيادة على ما يمكن أن نتوقع منه ، بحكم الفلاسفة - الملوك .

إن الاستقرار وفي الحد الأقصى ، الثبات هما من طبيعة القانون . والبشر لا يحترمون شيئاً أكثر من القواعد القانونية التي عاش في ظلها أبائهم ، والتي ، « بفضل حظٍّ آلهي » ، لم تتغير منذ أجيال ، لحد أن أي شخص لا يذكر ولم يسمع بحدث عن عصر كانت فيه القواعد مغايرة . ولهذا فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بها ( كتعديلات ، ولو خفيفة ، في الألعاب التقليدية للأطفال ) يعتبر ، بنظر أفلاطون ، مؤذياً بشكل عميق . ومع ذلك فإنه يجب القول ، وهو يقبل ذلك ، بأن التشريع يحتاج مع الزمن لتتقيحات وتصحيحات ، مثله في ذلك مثل لوحة لا يكمل الرسام عن إكمالها وتلوينها وتزيينها ، منتبهاً في ذلك لعيوبها ، وحريصاً على أن يزيد باستمرار في جمالها .

هل من المناسب للمشرع أن يُلِيَّ قواعده بوضوح كلي ، ويضمنها بقسوة تهديدات ، كما يفعل الطبيب حين يعطي وصفاته ؟ لا . لأن في هذا عدم احترام للمقياس . إن الاهتمام بالاتقاع ، وهو الأمر الذي كان قليل الظهور عند أفلاطون حتى الآن ، يلزمه في القوانين . ولهذا فإنه يلجأ على ضرورة الديباجات أو المقدمات ، بالملئ الموسيقي . فكما أن الطبيب الجيد يتناقش مع مريضه ويستجوبه ، ولا يصف له شيئاً دون أن يقنعه به مسبقاً ، كذلك المشرع الجيد يسعى جاهداً لجعل وصفته مقبولة من طرف من يوجهها إليه . ويعطي أفلاطون المثال : فمؤلفه يخصص مكاناً واسعاً لهذه الديباجات أو المقدمات ، وهي عبارة عن مواظب حقيقية ، ورائعة ، تسبق غالباً ، سواء من حيث الشكل أو من حيث الفكر ، النص على عقوبات ، هي أحياناً من أقصى العقوبات .

« لنرى ، كيف يجب أن نُقَدِّمَ لنا مدينة المستقبل ؟ » ، يسأل الاثيني ، بعد أن نوقشت المبادئ العامة مطولاً في الكتب الثلاثة الأولى . لنرى .

## المدينة والمواطنون

يجب على هذه المدينة ، فيما يتعلق بموقعها الجغرافي ، أن تتجنب القرب من البحر . لأن هذا القرب هُدام ؛ ويصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقيق . ويزرع فيها الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة . لا للبحر ، لأن البحارة ، علاوة على أنهم ليسوا زهرة المحاربين ، يضمون أفراداً من كل نوع وقليل الجدارة بالاحترام . ( كيف لا نتذكر هنا ، بالمقابل ، تحليل الشيخ الاوليغارشي ؟ ) . وهكذا فإن المدينة لن تكون بحرية أو تجارية وإنما زراعية بشكل أساسي .

إن عدد المواطنين سيحدد بدقة ، بـ 5040 : وهو رقم يستجيب لبعض شروط القابلية للقسمه التي يحرص المؤلف عليها كثيراً لأسباب رياضية وروحانية في آن معاً .

إن كلاً من هؤلاء المواطنين سيتلقى قطعة أرض كملكية . وسيكون لكل منهم زوجة وأطفال . إن مدينة الاختيار الثاني تستبعد إذن المثال المشاعي ، « الشيوعي » ، أو بشكل أدق نصف الشيوعي ، للجمهورية . ولكن ليس بدون حنين كبير لهذا المثال ، وبدون مجموعة فخمة من الطرق التي من شأنها أن تقلل عملياً من مدى الاختلافات ، وتُقرَّب بقدر الامكان - وفقاً للنوايا الصريحة للمؤلف - مدينة القوانين من مدينة الاختيار الأول .

إن أطفالون يعبر عن هذا الحنين بعبارات تنسم حب الوحدة المدنية الجنوني ، الذي كان قد أضناه في زمن الجمهورية ( دافعاً إياه للقمّة بطريقة غير منتظرة ) . إله لا يخشى ، وهو يستند مرة ثانية للمُثل البيضاغوري القائل بأن كل شيء مشترك بين الأصدقاء ، ويعطيه التطبيق الأوسع ، من أن يكتب :

« لئن وُجدَ هذا الوضع - أي مشاعية النساء والأطفال والأشياء - الآن في جهة ما ، أو يجب أن يوجد يوماً ، إذا حَذَفْنَا ، بكل الوسائل ، من الحياة كل ما نطمح لامتلاكه بشكل خاص ؛ وتوصَّلْنَا بقدر الامكان لجعل حتى ما هو شخصي بطبيعته ، كالعيون والأذان والأيدي ، مشتركاً بطريقة يبدو علينا أننا نرى ونسمع ونعمل بشكل مشترك ؛ وتمكَّنَّا من جعل الجميع ، بقدر الامكان ، يمدحون ويلومون بصوت واحد ، ولديهم نفس مواضع الفرح والحزن ؛ واستطعنا أخيراً وضع كل هذه القوانين التي تجعل وحدة المدينة كبيرة لأقصى حد ممكن : فلا أحد سيختار من أجل أن يعطي لهذه القوانين إكليل التميز ، أي قاعدة أخرى ، عادلة أو أفضل . في مدينة كهذه . . . يعيش السكان فرحين وفق هذه المبادئ ، ويكون أيضاً من الواجب أن لا ننظر لأي مكان آخر من أجل إيجاد دستور نموذج . وإنما أن نرتبط بهذه المدينة ونبحث بكل قوتنا عن الدستور الذي يُشبهها أكثر » (1) .

وبعبارة أخرى ، ونظراً لعدم وجود مثل هذا الفردوس ، فليكن للطرق العملية ، في نظام الأموال والأسرة ، على الأقل ، علاقة ما مع المثال المُستدعى تقريباً بشكل عدواني . إن الأرض لن

(1) المرجع السابق - الكتاب الخامس - ص 95

تكون مملوكة بصفة مشتركة ( لأن هذا يعني طلب الشيء الكثير في الحالة الراهنة لعدم كمال البشر ) ، لكنه يجب على كل فرد أن يعتبر أن القطعة التي خُصِّصَتْ له هي له بصفة مشتركة مع المدينة بأسرها . ولن يستطيع أحد إكتساب أكثر من أربعة أضعاف قيمة حصته الأصلية . كما لن يستطيع امتلاك الذهب والفضة . إن من المستحيل ، برأي أفلاطون ، أن يكون المرء غنياً جداً وفاصلاً : باعتبار أن الأغنياء يُعرفون بأنهم أولئك ، الذين ، يمثلون أقلية ضئيلة جداً ، ويملكون مبالغ طائلة من المال ، ويكونون ، عند الاقتضاء ، أناساً أشرار . وبالإضافة لذلك ، فإن الفوارق بين الأغنياء والفقراء ، باعتبارها أسباباً للخلاف ، يجب أن تُحدَّ بصرامة .. أما بالنسبة للأسرة الخاصة فإنها لا تخضع لرقابة تقل عن تلك التي تخضع لها الملكية الخاصة . إن كل فرد ، عندما يتزوج ، يجب أن ينظر لمصلحة المدينة وليس لذاته الشخصية . إن اختياره يجب أن ينصبَّ على امرأة « مناسبة وملائمة له » ؛ ويجب عليه أن لا يستهدف الحصول على مهر مرتفع . إن توازناً في الاعتدال والطاقة ، حسب روح السيليبي ، ومزيجاً من الامتزجة المتعارضة هما أفضل ، من أجل توازن أطفال المستقبل ، من تشابه الطابع ، إن إنجاب أطفال جيدي التكوين جسدياً ونفسياً هو ، بشكل طبيعي ، الهدف من الاتحاد الزوجي ؛ وعلى هذا الأمر ستسهر المدينة ، من خلال تدخل مراقبات متخصصة أثناء السنوات العشر الأولى من الزواج . إن الرجل الذي سيبقى عازباً بعد سن الخامسة والثلاثين سيعاقب بدفع غرامة وسيُطَّخ بالعار .. أما المآدب المشتركة فستُخصص للجنسين . وسيكون من الواجب على الزوجين الجدد أن يتناولوا فيها ما يكفي لبقائهم ، لا أكثر ولا أقل مما كان عليه الحال قبل زواجهم . ولكن ليس في هذا الكثير من الصرامة والكثير من الإكراه ؟ إن الجواب ذا الطابع العام ، كان بليغاً :

« إن الذي ينوي نشر قوانين للمدُن بغية توجيه حياتها في ممارسة الوظائف العامة والرسمية ، دون أن يعتقد بوجود وضع قوانين للأعمال الخاصة القابلة للمراقبة ، والذي يسمح للأفراد بأن يعيشوا طوال اليوم على هواهم ، وبدل أن يضع النظام في كل مكان ، يدع الحياة الخاصة تسير دون أن يعطيها قوانين . . . . هو مستبعد من الحساب » (1) .

إن النساء يجب أن يشاركن في التمارين البدنية مثل الرجال، وذلك ليس إلا من أجل أن تُكُنَّ قادرات على القتال في وقت الحرب . أفد إذن مِنْ مُشرِّع لا يتمس إلا بالرجال ويترك النساء للزخاوة ، ويحرم بذلك المدينة من نصف السعادة ، ويجعلها إلى نصف مدينة ! . وبنفس هذه الروح ، سيكون للنساء الحق بتقلد الوظائف العامة بعد سن الأربعين .

ويعتبر مؤلف القوانين ، وهو ليس في هذا بأقل من الجمهورية ، بحثاً ، وبحثاً جليلاً جداً ، في التربية التي خُصِّصَتْ لها أطول كتب المؤلف ، وهو الكتاب السابع . وقد أخذت فيه مصر ، طوعية ، كنموذج . فالمدينة تمارس في هذا الميدان المراقبة الأكثر صرامة ، والتي لا ينجو منها حتى

(1) المرجع السابق - الكتاب السادس - ص : 147

الشعر والعن المسرحي . فالأغاني والرقصات تُنتقى بعناية . ولا تُعاجأ لكون أعلى حاكم في المدينة هو المدير العام للتربية : فعل التربية ، بالفعل ( وليس على الأكرام ) أن تطيع في قلب مواطن المستقبل الحس الخي بالقانون . وبواسطتها سيُحسب الأطفال ويوجهون نحو هذا العقل المستقيم الذي لا يُعتبر القانون إلا تأكيداً له . "

عن هذا المواطن المرئى هكذا ، يمكن القول بأنه رجل المدينة ، بكل معنى الكلمة . إن مهمته الأساسية تكمن في تأمين النظام العام للمدينة ، والحفاظة عليه . ولذلك يجب عليه القيام بالكثير من الدراسات ، والكثير من الممارسة العملية . إن تربية الجسم بواسطة الرياضة البدنية هي أمر مطلوب مثل تربية النفس بواسطة الفضيلة، إن أي مهمة أجنبية يجب ، مبدئياً ، أن لا تأتي لتعرق ذلك . إن المواطن يجب أن يترك للآخرين - للأجانب والدخلاء - العمل في المهن . أما العمل في أرضه ، فالعبيد هم الذين يقومون به . إلا أنه إذا كان لهذا المثل الأعلى في التخصص الذي لا يشربه عيب ، وفي الفصل الجندري بين ما هو سياسي وما هو إقتصادي ، أن يتفتح في الجمهورية ، فإنه يصطدم بعقبات رصينة في مدينة الاختيار الثاني ، مدينة القوانين . ذلك أن بنيتها ذاتها تتطلب أن يكون للمواطن حد أدنى من النشاط الاقتصادي . فالمواطن هنا عتصم بالزراعة وبيع منتجاته الزراعية . لكن هذا الأمر لا يمكن أن يحصل ، وتحت طائلة الخزاء ، إلا بالقدر الذي لا يضر معه هذا النوع من الاهتمامات بمهمته المدنية ، وبترية الجسد والنفس التي تتطلبها هذه المهمة بالضرورة ( ١ ) .

### الدستور المختلط

هذه المهمة المدنية يجب تعديدها بدقة ضمن إطار النظام السياسي أو الدستور (Politeia) المعتمد . وهو دستور يجب أن يكون ، تماماً مثل التشريع ، ووفق روح أسطورة تيسرآن الملكي، في خدمة القياس العادل (La juste mesure) - لأن كل إفراط (démésure) يجعل ممن يرتكبه عدواً لله وللشعر .

وبما أن السلطة المطلقة ، كما جاء في السياسي ، لا يمكن إلا أن تتحول إلى إفراط ، وأن إعطاء النفوس البشرية الكثير من السلطة يؤدي ، من خلال الإفراط ، لإفساد كل شيء ، كما يحصل بالنسبة للفلسف عندما توضع لها أشعة كثيرة ، وللأجسام عندما يُقدم لها الكثير من الغذاء ؛ وبما أن هذه الملاحظة المرّة تستبعد الحكم المثالي « للكفء الوحيد » ، فإنه لا يبقى إلا أن نتفحص الشكليات السياسيين اللذين وُلدت منها ، كأثيرين ، الأشكال الأخرى : وهما الملكية التي هي سلطة ، والديمقراطية التي هي حرية . حيثل سنرى من خلال مثال إسبارطة ، المقارن مع مثالي ، بلاد العرس وأثينا ، أن أي مدينة لن تُحكم جيداً ، إلا إذا شاركت بتصيب ، على الأقل ، في الشكليات ، أي أخذت من كل واحد ما لديه من أمور صالحة ؛ وقامت بعملية مزج بينها . لقد خُصّص بلاد العرس الملكية بحب فريد ومفرط . ودفعت سلطة المرء الواحد الى ما وراء الحدود المناسبة . وقيامها بذلك حطمت وحدة المصالح التي يجب أن تجمع المواطنين . أما أثينا فقد تعلقّت ،

(1) للرجع السابق - مقدمة عرينه



بالعكس ، بالحرية الديمقراطية . وقد سلَّطَ مثالها الضوء ، بشكل تام ، على مضار الحرية الكاملة والمتحررة من كل سلطة . لقد بدأت فيها الفوضى في مجال الفنون : الشعر والمسرح والموسيقى ، تعتمد بعد ذلك الى كل ما تبقى ، حيث أخذ كل فرد يتخيل ، باعتداده وفتح ، أنه مؤهل للبت في كل شيء ، بالرغم من رأي « من هو أفضل منه » ، وكما لو أنه كان يتقن كل شيء . أما حالة إسبارطة فكانت مختلفة . فقد عرفت ، باحترامها بشكل أفضل لقاعدة هيبودس القديمة ( القائلة بأن النصف هو ، غالباً ، أكثر من الكل ) كيف تصنع مزيجاً سعيداً ، وتقوم بعملية توارن فعال بين عناصر مختلفة هي : مَلِكَاها ، ومجلس شيوخها ، ومجلس قضاتها ( L'éphorat ) الذي كان بمثابة مَكْتَب (1) .

إن دستور القوانين سيكون إذن مختلطاً . وسيتألف من سبعة وثلاثين حارساً مُتَّخِجاً للقوانين (nomophylakes) ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضواً ( بمعدل تسعين عضواً لكل من الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب والتي يتوزع عليها المواطنون ) ؛ وأخيراً ، جمعية مفتوحة لكل المواطنين . وهكذا نرى أن النموذج الدستوري اليوناني قد تَبَّع ، وبشكل خاص ؛ في أكثر من مجال ، النموذج الأثيني . لكن حرص أفلاطون على المزج في انتخاب المجلس بين المساواة البحتة أو البسيطة أو « الحسائية » والمساواة « الهندسية » أو التناسبية ( الأولى باعتبارها ديمقراطية والثانية أرستقراطية ) يبعثنا كثيراً عن أثنينا . خاصة وأن هذه المساواة الثانية ، برأي المؤلف ، هي الأكثر صحة والأكثر جودة ، لأنها تعطي لكل واحد ما يتناسب مع قيمته ومؤهلاته ومستواه الأخلاقي ؛ في حين أن الأولى ، ولو كان ينقصها القياس قليلاً ، يمكن أن تصبح لا مساواة تحت ستار المساواة . وإذا ما فكرنا بأن النظام يضمن الحكم للأكثر غنى ( وهذا ما يساعد عليه التمييز بين الطبقات الأربع التي تدفع الضرائب ) وأن المواطنين ( هؤلاء الـ 5040 مالك الذين نذرنا أنفسهم أساساً للمهمة المدنية ) يجب أن يتركوا لغير المواطنين كل عمل حرفي أو يدوي ، لعائنا من بعض المخرج في قياس حصص الديمقراطية في هذا المزيج المقترح من قبل أفلاطون . فحتى لو اعتبرنا من قبيل الديمقراطية وجود جمعية مفتوحة على الـ 5040 مواطن ، وعسكة ضمنياً بالسيادة ، فإنه يجب الاقرار بأن دور هذه الأكثرية كان سلبياً جداً . فالمجلس هو الذي يقود المركب . والفئة المسيطرة فيه هي الأوليغارشية . وهي أوليغارشية أكثر مما هي أرستقراطية . لأن المال ، ومهما قال المؤلف في ذلك أو أراد ، هو الذي يسيطر على النظام المقترح - وليس الفضيلة - .

إن كل نظام دستوري « مختلط » مُرْعَضٌ ، من حيث طبيعته نفسها لمجاذلات حول حقيقة « قياسه العادل » . إلا أن من الواجب ، في كل الأحوال ، أن نعترف بأن دستور الاختيار الثاني هذا له الفضل في أنه أعطى لأفلاطون ، بسبب عمل مرحلة الكهولة غير المكتمل ، مكانة لا جدال فيها بين رؤاد ما سيُسمَّى « بالدستورية » الحديثة .

## الكلمة الأخيرة « للقوانين »

ومع ذلك ، فإن هناك سؤالاً يُطرح ويبيِّن على كل جدل من هذا النوع . هل هذا المزيج

(1) المرجع السابق - الكتب السادس - ص: 116-117 ولغتي ص: 133

بين كميات متفاوتة من السلطة والحرية « الديمقراطية » ، والذي أتينا على وصفه ، هو الكلمة الأخيرة « للقوانين » ؟ لا . إن هذه الكلمة الأخيرة التي تُعبدنا إلى الجمهورية وتقودنا في آن واحد إلى ما ورائها ، هي : التيوقراطية (Théocratie) . ففي نهاية المؤلف فقط يُرفع « الحجاب » حقيقةً ، وذلك في معرض الحديث عن « المجلس الليلي » . إلا أنَّ الانتقال لهذا الحديث كان مُهيأً وبديهيًا منذ التفضيلات المدهشة - في الكتاب العاشر - التي تحول فيها أفلاطون من مُشرِّع إلى تيولوجي (Théologien) ونبي ديني ( يمكن للغته الرائعة أن تقارن بلغة أنبياء بني إسرائيل ) .

إنَّ الأمر يتعلق بالنسبة له ، ومن خلال وسيلة الديباجة أو المقدمة ، بتبرير القوانين التي ستضرب الألحاد في المدينة الجديدة . فهو يرى في هذا الأمر مناسبة لتعزية جذور هذا الألحاد في المدن الموجودة ( ويفكر قبل كل شيء ، كما يمكن الاعتقاد ، بأنثيا ) . ومن هنا تشهير الشهر الذي يدمج فيه ، بنفس الرفض وبطريقة مغرضة ولا شك ، كل أعدائه القدامى . فهو يهاجم في آن واحد الفلاسفة الماديين الأيونيين الذين يؤكِّنون أولوية العناصر المادية ، والسفسطائيين الذين يقولون بالتناقض بين الطبيعة والقانون : وذلك باعتبارهم جميعاً مسؤولين عن الخطأ الأساسي الذي يُبعد عن الكون كل عقل منظم ( أي الله ) لفائدة الطبيعة والصدفة . كما أنهم مسؤولون أيضاً عن النظرية الهدامة التي تنكر وجود النزيه والعدل والقانون لفائدة القوة المنتصرة .

« هكذا يكتسح الألحاد شبابنا الذين تعلموا بأنه لا يوجد قط أمة مثلاً يطمح القانون لجعلهم يتصورون ذلك ؟ هكذا تُلدِّ التمردات من خلال الانقراض بالتهام هذه الحياة المستقيمة الطبيعية ، التي تكمن ، في حقيقتها ، بالعيش من خلال السيطرة على الآخرين ، بدلاً من خدمتهم كما يريد القانون . . . أي مذهب . . . . . وأي طاعون هذا الذي يصيب الشباب والحياة المشتركة للمدن والبيوت الخاصة كذلك ! » (1)

إنَّ على المُشرِّع أن يرفع أعلى صوته ضد هذا الطاعون . إنَّ عليه أن يؤكد بأن ما يُرفض ، كالألهة والنزاهة والعدالة والقانون ، موجود بالطبيعة أو - وهذا سبب ليس أقل قوة - بفعل خلق العقل المنظم . إنَّ عليه أن يعلن ( ضد الخطأ الأساسي ) أسبقية النفس ، الأصل الأول لكل الأشياء ، ومبدأ الحركة والحياة الفردية والكونية على حد سواء . إنَّ عليه أن يَنكِّب على برهان ثلاثي : البرهان على وجود الآلهة ، والبرهان على العناية الإلهية ، والبرهان على عدم قابلية الآلهة للفساد .

وهذا هو بالفعل للضمون ، « التيوقراطي » حقيقةً ، لهذه المقدمة المكونة من أربعين صفحة ، والتي تعتبر وعظاً تمهيدياً ( بكل ما في الكلمة من قوة ) . بعد ذلك ، لن يكون للملحدين عذر لكي لا « يكرهوا أنفسهم » ، ولكي لا يعيشوا بشكل مغاير . فإنَّ لم يفعلوا ذلك فإنهم سيُعرضون أنفسهم لكل شدة القوانين - المبررة بخرابة وبحرارة - وللسجن ، وحتى للموت في حال التكرار .

(1) المرحم السابق - الكتاب العاشر - ص 149

إننا نأسف ، عن طواعية ، لأن أمة وسمو الوعظ انتهيا لمثل هذا التعصب ضد العبادات الخاصة . ألا يجب أن نفكر بأن الاهتمام المضي بالوحدة المدنية ، القوي جداً في الجمهورية ، يتلاقى هنا مع حماس وشدة التبولجي ؟ قد يقال ( كما يلاحظ دياس بنافذ ) « بأن أفلاطون الذي تحفل بأسف عن المشاعة المثالية للنساء والأموال ، أراد أن يحقق على الأقل هذه الوحدة الجذرية من خلال المشاعة المطلقة للصلاة والايامان . وبما أن المُشَرَّع ، في المدينة التي يؤسسها ، هو في نفس الوقت ، سلطة مُعلَّمة وسلطة إكراهية ، فإن السعي لهذه الوحدة يستلهم الروح التصفية الأكثر صرامة » (1) .

إن هذه الروح التصفية ، التي هي في خدمة أرثوذكسية دينية ، تتلاءم بشكل ممي مع الدستور المختلط ، حتى ولو كان متميزاً بهيمنة أوليغارشية ، ومع روح التسوية التي يتضمنها . إنها ترتاح ، بداهة ، بشكل أفضل للفلاسفة - الملوك في المدينة المثالية ، المزودين بسلطة قيادة عليا . ولذلك فإن ظهور الهيئة الغربية ، المتمثلة بالمجلس الليلي ، في الصفحات الأخيرة من القوانين ( وبشكل مفاجئ بالرغم من بعض الاشارات السابقة ) يبقى ، إذا أخذ ككل ، متفقاً مع منطق المؤلف . لقد رفع المؤلف « الحجاب » الذي كان قد وضعه على نواياه العميقة (2) .

إن شيئاً لا يكتمل حقيقةً ، كما يلاحظ الاثيني في « القوانين » ، إذا لم تضمنه حماية كاملة . وبما أن من غير المعقول أن يكون التشريع في المدينة الجديدة قد « اكتمل فعلياً » ، في ذهنه ، فإنه يبقى علينا إيجاد سر هذه الحماية وهذا الخلاص . وأين نبحت عن هذا السر في عبر تأسيس هيئة سامية للميقظة والوحدة والتركيب تكون حقيقةً عقل المدينة ، والفكر المنسجم الذي ، بمعرفته هدف السياسة ( كل الفضيلة ) ، يكون قادراً على التفكير ملياً به ، وبه وحده ، وعمل تنظيم كل ما تبقى من أمور « بشكل شامل » من خلال منع المدينة من التصرف بأسلوب مغامر ؟ . إن هذه الهيئة الألّهية أو مجلس الخلاص سينعقد بين الفجر وشروق الشمس : أي في الوقت الملائم للحكمة والتحرر من الانشغالات . وأعضاؤه ، وعددهم مئة تقريباً ، سيكون نصفهم من الرجال المسنين ذوي التجربة الكبيرة الذين وصلوا لأعلى المراتب ( وخصوصاً الكُهان ، وعشرة حراس للقوانين يختارون من بين أكبرهم سناً ، ومدير التربية الحالي وسابقوه في هذا المنصب ) . أما النصف الآخر فيضم رجالاً أصغر سناً ، يبلغ كل منهم الثلاثين سنة على الأقل ، ويعتبرون برأي القدماء جذريين بعضوية هذا المجلس . ويكون هؤلاء مثقفين بدقة بقدر ما هم مختارين بدقة : إنهم مثقفون قبل كل شيء في الأمور الدينية ، بالمعنى الذي نعرفه ، والذي يمس دور النفس الخالدة ، ودور العقل « منظم الكون » .

إن تأسيس هذا المجلس الليلي سيكون بمثابة المرساة الملقاة والقادرة على إبقاء المدينة بأسرها ثابتة . إن هذه المدينة لن تركز بعد الآن على قاعدة بلا قوام . وقوانينها ستضمن من الانتكاس . والبناء سيكتمل حقيقةً . ولكن كيف نصيغه ؟ أي لقب نعطيها لمدينة أسنبت قيادتها في النهاية

(1) المرجع السابق - مقابلة دياس - ص 95

(2) بلزكر - المرجع السابق ذكره - ص : 342

« الجمعية دينية تعمل على هدي حقيقة إلهية » ؟ إذا كان هذا اللقب يتعلق بالسلطة التي تمارس الهيمنة ، فإنه يجب أن نلفظ اسم تيوقراطية (théocratie) ، أو حسب تعبير أفلاطون نفسه : سلطة الله الذي يسيطر في الحقيقة على الكائنات المألوفة لمقولها (1) .

إنها « فكريوقراطية » ستكمل ، مع التقدم في السن ، وتتحول إلى تيوقراطية : هل من المناسب أن نلخص بهذه الصيغة المكثفة ، وبالرغم من المرونة التي تقتيناها ، الطريق الطويل الذي قطعه أفلاطون من الجمهورية إلى القوانين ؟ .

يمكن ، ولكن بشرط أن نثني ونحكم بعدالة كاملة على اتساع وغنى وعمق النظرات التي لا سائق لها حول المدينة ، والتي قال بها أول مفكر سياسي كبير في اليونان : الأول والأكبر ، والذي لولا عمله ومساهمته لما كان بالإمكان فهم أرسطو ، تلميذه الذي أصبح فيما بعد مناقضه .

---

(1) « القوانين » - الكتاب الرابع - ص : 61

## الفصل الثالث

### السقراطيون الصغار

#### 1 - أكز ينوفون (XENOPHON) (426 ? - 354)

يعتزم مؤلف « الذكريات » (Mémorables) وصف سقراط كما كان : رجل طيب وسميد تماماً . رجل لم يكفّ أولئك الذين يتطلعون للفضيلة عن التأسف عليه « لأنه كان يساعدهم أكثر من أي شخص آخر على تطبيقها » . ها هي إذن تستخرج بإيثار من تعاليم الحكيم أولوية المعرفة والكفاءة والجدارة . إن الفضيلة معرفة . معرفة المهنة التي اخترناها :

« إنَّ ما أدعوه عملاً جيداً ، إنما هو إجادة أي شيء درسناه وتقرَّسنا به . وأولئك الذين يتصرفون وفق هذا المبدأ يبدون لي مجيدين . إن أفضل الرجال وأحبهم إلى الألهة أولئك الذين يجيدون مهنتهم ، سواء كانوا مزارعين إذا تعلق الأمر بالزراعة ، أم أطباء إذا تعلق الأمر بالطب ، أم رجال دولة إذا تعلق الأمر بالسياسة . . . وأقول ، أنا ، إن أي رجل يترأس أي مشروع سيكون مديراً جيداً إذا عرّف ما يجب أن يفعله ، وكان قادراً على القيام به ، وذلك سواء كان على رأس فرقة موسيقية أم منزل أم مدينة أم جيش . . . إن إدارة الشؤون الخاصة لا تختلف إلّا من حيث العدد عن إدارة الشؤون العامة ، ففيها لا نستخدم رجالاً مختلفين . . . وأولئك الذين يعرفون استخدام الرجال يقومون بشكل جيد ، على حد سواء ، الشؤون الخاصة والشؤون العامة » (1) .

إن سقراط هو الذي يتكلم ، لكن الذي يعطى هكذا يستجيب بشكل رائع لمطوحات ومزاج ومواهب أكز ينوفون المختلفة . فهذا الاستقراطي الاثيني ، مالك الأراضي الزراعية وسيد المنزل ورب الأسرة المكتمل (يجب قراءة « الإقتصادي » (L'Economique) والفارس والصيد والعسكري الذي شارك في « حملة العشرة آلاف » وبدا فيها قائداً حريباً بارزاً ( L'Anabase ) (2) يُقدَّر قبل

(1) أكز ينوفون - الأعمال الكاملة - ( ترجمة وملاحظات ب. شامبري (P. CHAMBRY) - باريس - G.F. - 1967 )  
المجلد الثالث - ص: 354 ، 355 ، 370

(2) Anabasis : الحملة أو الصعود نحو الداخل قديماً من البحر : وفيه يسرد أكز ينوفون قصة حملة كورش (Cyrus) الشاب ، بمساعدة إسبارطة والمرتزقة اليونانيين ، صدامه الأكبر أرتمخشستا (Artaxerxès) الثاني ، ملك الفرس الذي كان يتنازع العرش . ويعد فشل الحملة عاد أكز ينوفون ، « الذي انتخب حترالاً بشكل تلقائي ، بناءً »

كل شيء صفات القيادة . لقد كان يَعْلَمُ الشروط التي تكون فيها القيادة فعّالة ، والطاعة والانضباط مؤمّنين . وكان يرى ، مع سقراط ، أن الملوك والحكام ليسوا أولئك الذين يحملون الصولجان ، ولا أولئك الذين اختارهم الجمهور أو عيّنتهم القرعة ، ولا أولئك الذين اغتصبوا السلطة بالعنف أو الحيلة ، وإنما « أولئك الذين يعرفون القيادة » . وسواء تعلق الأمر بقيادة مركب أم بزراعة حقل أم بلعب يجب على الرياضي أن يتمتع فيه ، أم بحكم مدينة فإن القاعدة تبقى هي نفسها : إن الاستعداد للطاعة يكون لمن هو أفضل علمياً بما يجب فعله ( كان سقراط يلاحظ « أنّ النساء في شغل الصوف كنّ يقدّن الرجال لأنهن كنّ يعرفن كيف يجب العمل ، بينما الرجال لا يعرفون ذلك » ) (١) .

وكمعلمه ، كان أكزينوفون يعتبر أن الكفاءة والجدارة والمعرفة كانت مفقودة بفظاظة في الديمقراطية الاثينية ، وكان يرفض أن يرى في وطنه « مدرسة اليونان » . ولهذا اتجه نحو اسبارطة . ففي بداية القرن الرابع نجده يعمل في خدمة اسبارطة ، في حملة آسيا الصغرى مع الملك أجيسيلاس (Agésilas) (٢) . وقد عبّرت أعماله عن هذا التوق للقائد السياسي والعسكري ، المزود بكل المؤهلات ، والذي كانت الخلافات الداخلية بين المدن وصراعاتها المفضية من أجل السيطرة ، تساهم في ظهوره ونموه في بلاد اليونان ، في ذلك الحين . إن كورش الكبير (Le Grand Cyrus) ، ملك الفرس وأجيسيلاس ، اللذين شاهدهما أكزينوفون عن قرب وأعجب بهما كثيراً يفتخران رمزين للملك الأكثر عبرة والذين يمكن أن يُعلم بهما . إن شخصيتهما يقدمان النموذج الأكمل للفضيلة السقراطية ( كما يراها المؤلف ) . إنّ تفوقهما الساطع كان المصدر الأساسي لشريعتيهما . فهو يلهم جنودهما وكل رعاياهما ، الذين لا يستطيعون أن ينتظروا منها إلا حُكماً عادلاً ، حب شخصيتهما ، وطاعة أوامرهما في نفس الوقت .

إنّ هذا « التحزّب للملكية العسكرية » ، كما وُصِفَ ، لا يَحْتَضِرُ القوانين ولا يُستخدم الطغيان أبداً .

إن القوانين تؤخذ طبعاً بالحسبان ، والقوانين المكتوبة تجعل الناس أفضل . إلاّ إنه عندما يكون القائد صالحاً ( أنظروا كورش ) فإنها تُراعى بدقة . أما عندما يكون سيئاً فإنها تُراعى برداءة . إن أجيسيلاس باعتباره الأقوى في اسبارطة كان بشكل جيّد أيضاً ، الأكثر خضوعاً للقوانين . إن من الصحيح أيضاً القول مع كورش بأن القائد الصالح هو « قانون مبصر » لأنه يكون قادراً على القيادة ، وعلى رؤية من يتمرد - ومعاقبته .

= شديد ، باليونانيين نحو البحر ، وكان « سكان البلاد الأصليين يناوشونهم ، والحبال والأهبار والتلج يوقظهم ، واخرج يؤلهم » ( ي . فيريار (Y. VERNIERES) في الموسوعة العالمية (Encyclopaedia Universalis) - مقالة : أكزينوفون ) .

(١) المرجع السابق - ص 369

(٢) أجيسيلاس - « أمير أعرج وقصير القامة ، لكنه كان يبدو حافذاً حتى ولولم يقبل المديح الذي تركه عنه صديقه أكزينوفون » . ( ي . بيكونيون (Y. Béguignon) - موسوعة بلياد - التاريخ العالمي - المجلد الأول - ص 673 ) .

وفيما يتعلق بالطغيان . فإن أكرينوفون يتناول ثانية في كتابه هيارون (Hieron) موضوع يؤس الطاغية ( الذي عالجها أفلاطون بكثير من القوة في الجمهورية ) . وما لا شك فيه أنه استلهم من سابقه ، وأنه سيُلهِم ، على وجه الاحتمال ، أرسطو الذي بحث في كتابه « السياسة » عن علاج ملائم للطغيان . ذلك أن الحمجة الباربة ، والمدهشة غالباً ، لهذا الحوار السقراطي بين الشاعر سيمونيدس الكيوسي (Simonide de Céos) وطاغية سيراقوزا ( الذي كان يحكم في عام 475 تقريباً ) تكمن في أن السلطة في ذاتها لا تمتنع أبداً من أن يكون الحاكم محبوباً ، وأن كل شيء يكمن في تعلم استخدامهما بشكل أفضل : فإذا توصل هيارون لتحويل سلطته بطريقة تجعل المدينة التي يحكمها أسعد المدن جميعاً ، فإنه سيكون سعيداً هو نفسه ، ومحبوباً لذاته من قِبَل « الشباب الجميل » ، وعزيراً أيضاً كملك على رعاياه المتحررين من الخوف ، والمستعدين لأن يجعلوا من أجسامهم حصناً له ، ذاك هو ، كما يقول سيمونيدس ، الانتصار الأجل والأكثر مدعاة للمجد من الفوز بالمكان الأول في سباق للهربات . فهذا الفوز لن يعمد على الطاغية إلا بالحسد . في حين أنه إذا فعل ما ينصحه به الشاعر فإنه سيحصل على الخير الأجل ، والأثمن في العالم . وسيكون « سعيداً » من غير أن يكون محسوداً (1) .

إن أكرينوفون لم يكن ينتظر ، بلا شك ، أن يتحول هيارون ، الشخصية التي هي رمزية أكثر مما هي تاريخية ، إلى ملك مثل أجيسيلاس . إنما كان يريد التذليل على أن تسمية النظام لوحدها لا تنفي إمكانية تحسُّبه إذا كان شخص القائد قابلاً للكمال ، وقادراً على الاقترب ( ولو من بعيد ) من المثال الأعلى للحكم العردي الذي هوليس بتقليدي ولا بأفلاطوني حقيقة . إن هذا المثال يُعبّر ، لدى أكرينوفون ، عن انتظار الإنسان المثقوف ( والذي من المفضل أن يكون قائداً عسكرياً ) ستكفي مواهبه الشخصية لاعطائه الشرعية : « إن الأذى والأحدر . . . سيستولي على السلطة ، ولكن بعد قيام الملكية ، فإن من الطبيعي أن يتم النجوة للورثة من أجل تأمين انتقالها » (2) .

إن كل حاجة لاسطورة تيسرَ أن الملكي ذات الأسلوب الافلاطوني تبدو ( مع خلفياتها الميتافيزيقية ) غريبة عن هذه السقراطية النفعية . إلا أن هذا لا يعني القول بأن أكرينوفون قد قصر نظراته على الحكم الأفضل في كل مدينة على حدة . فمفهومه الخاص بالقيادة السياسية والعسكرية الواحدة ، وأسطورته حول كورش غير المؤيدة تاريخياً ، يُعبّران عن حلم بتوحيد الشعوب من خلال الغزو اليوناني لآسيا ( الغزو الذي كان على الاسكندر المقدوني أن يحققه ولكن بروح مخالفة كلياً ) . إن مؤلف « أجيسيلاس » يكشف عن شعوره الحماسي للوحدة الهيلينية عندما يمدح في بطله حبه العميق لليونان وحسن الخير المشترك لها والذي يتجاوز المواجهات الدعوية والعقيمة بين

(1) المرجع السابق - للجلد 1 - ص : 423

(2) أنطرج . ليشيوني (J. LUCIONI) - « الأفكار السياسية والاجتماعية لأكرينوفون

(Les idées politiques et sociales de Xénophon)

باريس - منشورات Belles-Lettres 1947 . و « أكرينوفون والسقراطية » (Xénophon et le socratisme)

باريس - منشورات P.U.F. 1953

اليونانيين ، وكذلك عندما يُبرزُ كراهيته الشديدة للبرابرة ، ويقصد بهم هؤلاء الفرس الذين حاولوا في ما مضى إخضاع اليونان ، ويحاولون الآن تقسيمها ضد نفسها (1) .

هذا الأخير المشترك لليونان ، الذي يبدو أن الحس والشعور به قد تَوَضَّحَ بدقة واشتدَّ في القرن الرابع (ق.م.) ، تسلط ، على إيزوقراط بطريقة أكثر استمراراً وإلحاحاً منه على أكرينوفون . وقد أدبى هذا التسلط ، ضد إرادة ديموستين (Démosthène) ، وبفعل لعبة القوى المختلفة ، الى نهاية الحرية اليونانية على يد فيليب المقدوني ، والد الاسكندر .

## 2 - إيزوقراط (Isocrate) (338- 436)

« قَدِّمْتُ لأعطي نصائح تمس الحرب ضد البرابرة والوفاق فيما بيننا » . . . هذه السطور من « البانجيريك » (Panégirique) المنشور في عام 380 ، سَرَّدَتْ صداها مباشرة ، بعد أربع وثلاثين سنة ، أي في عام 346 ، سطور « فيليب » : « إني سأنصحك بأخذ المبادرة للوفاق بين اليونانيين وللصراع ضد البرابرة » . وخلال المدة الطويلة الفاصلة بين الخطابين لم يكف الاشتغال بالاتحاد الهيليني ، وبالباحث عن الآداة الفعالة لتحقيقه عن المهينة على فكر معلم البلاغة الشهير . فنحو عام 393 ، إِفْتَتَحَ في أثينا مدرسة للبلاغة لاقت نجاحاً كبيراً . كما أن حياته الطويلة ( توفي في الثامنة والتسعين من العمر ) جعلت منه معاصراً لارسطو ، بعد أن كان معاصراً لسقراط وأفلاطون .

ويروى أنه خرج ، عادة موت سقراط ، لباساً الاسود . وبالرغم من صلاته العديدة مع أكرينوفون ، فإنه لا يمكن تصنيعه بدون تحفظات رصينة في عداد السقراطيين ، حتى الصغار . ويمكن القول ، رغم كل شيء ، أن اتصاله ، وهو في سن التلمسات الفكرية ، بالحكيم ذي الأنف الأفطس أثر فيه بطريقة ما . فقد حرص على التمييز بين تعاليم مدرسته وتعاليم السفسطائيين في عصره . وطمح لجعل منها « فلسفة » . لكنها كانت فلسفة قصيرة ، وكانت تُقَدِّمُ الظنون والمنفعة على العلم ، فلم يكن لديها ما تفعله ، وكانت تنبأه بمعرفة دقيقة للأشياء « غير النافعة » . ولم يكن أفلاطون يستطيع أن يولي تقديراً كبيراً لنموذج نصف الفيلسوف ونصف السياسي الذي كان يراه في إيزوقراط ، رئيس المدرسة الناجح ، ولا أن يعترف لتعاليمه بطابع هكري سقراطي حقيقي .

ومع ذلك فإن مؤلف الجمهورية الذي كان يجاهر بأن الحرب الحقيقية لا يمكن تصورها بين اليونانيين ، وإعما فقط بين اليونانيين والبرابرة ، « الاعداء بصفة طبيعية » ، لم يكن له ، بدون شك ، إلا أن يوافق على نزعة الوحدة الهيلينية المناضلة والمعادية للفرس التي كان إيزوقراط يدعو لها . أما نظرات إيزوقراط في السياسة الداخلية والتي كانت تتصل ، من جهة ثانية ، بمقدار كبير ، بوحديته الهيلينية ومتطلباتها ( وهي نظرات محافظة : ليس فيها مجاملة لسهولة وإباحية الديمقراطية الأثينية ، ومؤيدة للملكية في ذاتها ، وككل . أقل من تأييدها للملوك النافذين أو المعتبرين كذلك ) فقد كان فيها أيضاً ، برأي أفلاطون ، ما يُعَدُّرُ ضِعْفُهَا الفيلسفي البديهي (ج2) .

(1) أكرينوفون - الأعمال الكاملة - المجلد 1 - ص : 456

(2) أسطر : حر . ماتيو (G. MATHIEU) - « الأفكار السياسية لإيزوقراط » (Les idées politiques d'Isocrate) -

بريس - نشرات (Belles-Lettres) 1966 . ص : 174 وما بعدها .



## نزعة الوحدة الهيلينية (Panhellénisme)

نزعة الوحدة الهيلينية : أتى البانجهريك بعد الخطاب الاوليمبي (Discours olympique) لغور جياس (عام 392 ) ، وخطاب ليسياس (Lysias) (عام 388 ) حول نفس الموضوع ، بعدة سنوات . إن ايزوقراط ، بإحلاحه على العداوة الطبيعية بين اليونانيين والفرس ، وتشييره بالضعف العام لهذا الشعب البربري الذي كانت مؤسساته تستعبد ، وأخلاقه تجعله رخصاً ، كان يتندد بالصراعات بين اليونانيين ، ويدعو للاسراع بتجريد حملة مشتركة على آسيا . إن فكرتي الحرب المشتركة ضد الفرس ، والاتحاد الدائم بين اليونانيين ، غير القابل للانقسام نتيجة المحن التي تحمّلوها مجتمعين ، كانتا مرتبطتين ببعض بشكل وثيق (1) .

ومروراً ، كان ايزوقراط يتقدم بمفهوم أصيل للنزعة الهيلينية ، يقوم على الثقافة والتربية أكثر مما يقوم على العرق : « يُسمى يونانيون أولئك الذين يشاركون في ثقافتنا أكثر من أولئك الذين لهم نفس أصلنا » . إن الفضل في مثل هذه النتيجة كان يعود للاشعاع الفكري ، الذي لا يقارن ، لأثينا : فقد أصبح تلامذة أثينا معلمي الآخرين .

إننا نلاحظ هنا كم أنّ ايزوقراط كان أثينياً . ومع ذلك فقد قيل عنه أنه كان يونانياً أكثر مما هو أثيني ، أو على الأقل « يونانياً قبل أن يكون أثينياً » . الأمر الذي يجعله في تعارض جذري مع ديموستين . والحقيقة أنّ المؤيد للوحدة الهيلينية في ذلك العصر كان يصطدم بمشكلة عملية كلياً هي مشكلة : الادارة التي ينبغي اختيارها من أجل تحقيق اتحاد اليونانيين على حساب البرابرة . وقد راح مؤلف البانجهريك ، ولو بالرغم عنه ، يتدبّد خلال أربع وثلاثين سنة قبل أن يستقر اختياره على فيليب .

في ذلك العصر ( أي في عام 380 ) ، كان الاتحاد اليوناني يفترض تقسيم الهيمنة بين الحفصين الكبيرين : أثينا واسبارطة . وقد حرص ايزوقراط ، المؤيد كلياً لوطنه ، على إثبات تفوق مؤهلات وطنه ، وضعف مؤهلات اسبارطة : وهكذا « فإن الدعوة للوفاق تترافق بدعاية لصالح الهيمنة الاثينية » (2) . والواقع أنّ أي وفاق دائم لم يَتمّ بين اسبارطة وثيبس وأثينا ، وأن ما قام بينها إنما هو توارن غير مستقر . إن الآمال التي وضعها ايزوقراط في الاتحاد الكوميدريالي الاثيني ، في عام 377 ، أصبحت بالخيبة . ونظراً لعدم إمكانية الاعتماد على مدينة ، وعلى قوة الشعور الوطني الذي يتغذى من الخلق التقليدي ، لم يكن أمام ايزوقراط إلا اللجوء لشخصية ما ، تقترحها الأحداث أو تفرضها من أجل تحقيق مهمة التوحيد . وهكذا راح من الآن وصاعداً ، وباستثناء مرحلة توقف ما في دعائيه - يسمى « للبحث عن قائد » - إنها علامة الأزمة ! - من يريد ، مؤرخ معاصر للادب مثل البرير تيبوده (Albert Thibaudet) أن يرى فيه ، وليس بدون إفراط في التعميم ، « جوقة أرواح ... وقد تجمعت حول قاعدة تمثال تنظر تمثال الاسكندر » (3) .

(1) المرجع السابق - ص : 50

(2) المرجع السابق - ص : 69

(3) المرجع السابق - ص : 132

لقد فكر ايزوقراط في البداية بآثيني ، هو تلميذه القديم تيموتيه (Timothée) الاستراتيجي والجنرال اللامع في الاتحاد الكونفدرالي : لكن هذا فَقَدَ الخطوة . ونظراً لعدم وجود أثيني ، فإن أجنيبا ، أي ملك أجني مؤهل قَبِلَ أن يلعب دور أغاممنون (Agamemnon) ، القائد العام القائد على قيادة اليونانيين ضد بلاد الفرس !. وهكذا استحث ايزوقراط جازون (Jason) طاغية فيريس (Phères) ، الذي يبدو أن عظمته الطموحة - كما تحدث عنها اكرينوفون في كتابه « الهيلينيون » (Les Helléniques) - تأثرت جزئياً « بالبانجيريك » . لكن جازون اغتيل في عام 370 . فجاء دور طاغية سيراقوزا ( ديس القديم الذي التقاه أفلاطون في سفرته الأولى ) . وقد فُكّر ايزوقراط بأن يوجّه له رسالة لم يبقَ منها الآن إلا المقدمة . لكن الرسالة لم تُرسل لأن الطاغية توفي قبل أن ينتهي ايزوقراط من كتابتها . وحينئذٍ جاء دور ارخيداموس (Archidamos) ابن أجيسلاس الذي خلف أباه كملك على اسبارطة . وقد سعى ايزوقراط جاهداً ( في عام 356 ) لإثارة اهتمامه بمخططاته في رسالة لم يبقَ منها أيضاً إلا المقدمة . وأخيراً جاء فيليب . . . . فيليب المقدوني الذي تولى السلطة مند عام 359 ، وتمكن ، خلال اثنتي عشرة سنة ، من أن يحتل ، على حساب أثينا ، مكاناً واسعاً في السياسة اليونانية . فيليب ، الذي هيا نفسه ، بعد أن توصل لبلوغ أهدافه الإقليمية ، للمفاوضات التي انتهت في عام 346 للصلح المسمّى بصلح فيلوقراط<sup>(\*)</sup> الذي لن يكون إلا هدنة . كيف يمكن لايوزوقراط أن لا يرى في هذا الرجل القوي ( الذي يزعم أنه ينحدر من هيراكليس (Héracles) ) . البطل المهيأ لانجاز المهام التي طالب بها « البانجيريك » ، كيف لا يرى فيه أغاممنون المنتظر بأمل ؟ .

حينذاك كتب ، معلم البلاغة الكهل ، وهو الآن في سن التسعين ، كتابه « فيليب » (Philippe) الذي طلب فيه الى المقدوني أن يعتبر كل بلاد اليونان وطنه ، وأن يفرص على اليونانيين المصاحبة ، وهو الذي اكتسب ثروة وقوة عاليتين جداً ، بحيث لن يقال بأن قوته كبرت ضد اليونان وإنما من أجلها .

ويلخص ايزوقراط أفكاره ككتاب أنيق العبارة ومُحْكَم يزن تعابيره :

« أقول إنه يجب عليك أن تكون مُحَسِّنَ اليونانيين ، وملك مقدونيا ، وسيد أكبر عدد ممكن من البرابرة ؛ فلماذا تصرفت هكذا ، سيكون الجميع معترفين لك بالجميل . اليونانيون للحسنات التي ستعطيها لهم . والمقدونيون إذا حكمتهم كملك وليس كطاغية ، والعروق الأخرى إذا حررتهم من السيطرة البربرية وأعطيهم الحماية اليونانية »<sup>(1)</sup> .

وبعد ست سنوات من مرحلة سادها « العداء الخفي » في ظل صلح فيلوقراط ، اندلعت الحرب المعلقة بين أثينا وفيليب في عام 340 . وسُحِّقَت أثينا وحلفاؤها بعد سنتين ، في شيرونية (Chéronée) ، في الاول من أيلول عام 338 . وقد توفي ايزوقراط ، تقريباً ، في أواخر تشرين

(\*) سياسي أثيني كان من أصوار التوصل مع فيليب مند عام 348 .

(1) المرجع السابق - الفصل 13 - ص : 152 وما بعدها .

الأول ، ولكن ليس قبل أن يوجه للمتصّر على أثينا رسالة يحضّنه فيها للمرة الأخيرة على العمل لتحقيق الوحدة الهيلينية .

### السياسة الداخلية

أما بالنسبة لنظراته في السياسة الداخلية ، والتي عبّر عنها سواء في الخطاب (Discours) المؤلّفة نيكوكليس (Nicoclès) ملك سالامين (Salamine) بقبرص ، أو في الأريوباجيتيك (Aréopagitique) ، فإنّها قابل ، في الحالة الأولى ، الاهتمام بتثبيت ملكيّة كان من شأن صفّها أن يكون أيضاً ضعفاً للقوة اليونانية في قبرص ، وفي الحالة الثانية ، الأرادة باعادة تنظيم الديمقراطية الاثينية التي أصبحت فريسة للفوضى ، وذلك بغية إعطاء مدينة أثينا القوى التي نحتاج اليها بلاد اليونان .

ولقائده نيكوكليس ، يكتب ايزوقراط بأسلوب متع وبدون أن يخشى الابتذال ، في وجبات الملك ( « ليس هناك التزام أكبر من التزام الرياضي بتقوية جسمه لأ التزام الملك بسوية نفسه » ) (1) . كما يكتب في واجبات الرعايا في دولة ملكية . ويعلن أنّ خطّه هو لا كبير جداً بالممارسة مع الدساتير الأخرى ! فهل يرى في أي مكان آخر ( وأين ؟ ) الجدارة تسهر على توزيع الوظائف ؛ ودوام هذه الوظائف يضمن التجربة والكفاءة في إدارة الأعمال ؛ والخدمة الزرية للخبر العام تغلب على المصالح الخاصة والأحساد الشخصية ( وهذا دون نسيان تفوق النظام الملكي في ميدان السياسة الخارجية ، لأن القيادة فيه واحدة ) ؟

إن « الخطاب » المؤلّفة من أجل نيكوكليس يمكن أن يعود تاريخها لحوالي عام 373-362 . أما الأريوباجيتيك الذي ينبغي أن يؤخّذ أكثر بكثير على عمل الجد ، فتعود لنحو عام 355 . وهو يدين بعنوانه للدور الكبير الذي يوليه المؤلف للأريوباج (L'Aréopage) ، المحكمة الاستقرائية القديمة التي كانت تجتمع على تلة أريس (Arès) والتي حرّمها اصلاح افياتل (Ephialte) ، رئيس الحزب الديمقراطي ، في عام 462 ، من سلطاتها الدستورية والسياسية . والمقصود ، بالنسبة لايّزوقراط ، هو العودة ( الضرورية بسبب فساد المؤسسات والحكم السيء ) لدستور أجداد « سولون وكليستين . لقد أنكر ايزوقراط أن يكون من أنصار الاوليغارشية أو الطغيان ، وعدواً للديمقراطية ؛ فهو يعرف ما أنجزته هذه الأخيرة من جميل ونيل ؛ إلّا أن ما يبحث عنه ، كما قال ، إنما هو دستور « عادل ويضمن النظام » . لكنّ العدالة ، حسب رأيه ، ( وهو الذي يفكر مثل أفلاطون في القوانين ، ومثل أرسطو فيما بعد ) لا تكمن في المساواة البسيطة التي تعطي نفس الشيء للاختيار والاشارة ، وإنما ، والأجداد كانوا يعلمون ذلك ، في إعطاء كل واحد أجداداً وأعياء حسب ما يستحق . فليُعدّ لمحاكمة الأريوباج حق عام في مراقبة التربية والأخلاق العامة ، ولتشرف على الاصلاح التدريجي للديمقراطية المنحرفة . الاصلاح الذي سيُعيد النظام الى حقيقته السابقة ، الحقيقة التي كان سولون « أفضل صديق للشعب » قد حدّد قوانينها : وحينذاك مستعيد المدينة نفسها ودمستورها .

(1) أنظر : « الخطاب » (Discours) - للمجلد 2 - ص 100

لأن نفس المدينة - كما يؤكد المؤلف في مقطع أصبح كلاسيكياً - « ليس شيئاً آخر عبر الدستور ، الذي له نفس سلطة الفكر في الجسد : فهو الذي يتداول في كل شيء » ، والذي يحفظ النجاحات ويسعى لتجنب التماسات ، وهو الذي يجب أن يستخدم كنموذج للقوانين والخطباء والأفراد العاديين . وستحصل كل مدينة بالضرورة على نتائج متفقة مع الدستور الذي لدنا : إلا أن دستورنا فاسد ونحن لا نهتم به ولا نفكر في إصلاحه » (1) .

لكن الحنين لدستور الأحداد ، المصوغ بالوان عجيبة ، قلما كان يستجيب للمشاكل ، الداخلية والخارجية ، لمدن القرن الرابع . فهذه المشاكل كانت تضع موضع الاتهام ليس فقط الدستور ، باعتباره تجسيدا لتوازن القوى السياسية والاجتماعية ، وإنما أيضاً مفهوم الاكتفاء الذاتي (L'autarkéia) نفسه ، أو قدرة المدينة على أن تكفي نفسها بنفسها ، وتعيش باستقلال تام إزاء أي إرادة أجنبية . أما الحنين الآخر ، الحنين لإدارة واحدة ، ملكية بالمعنى الواسع للكلمة ، إدارة رجل قوي ، رجل ساهوي ، قادر ، في آن واحد ، على أن يحكم جيداً في الداخل ، ويقود بانتصار باسم الوحدة الهيلينية جيشاً - محترفاً - ضد البرابرة ، فإنه لم يكن ليصل لحد جعل أي من ايزوقراط أو اكرينوفون يقبل بالتخلي بطريقة قيمة وفعالة عن مفهوم الاكتفاء الذاتي المقدس . فمهما كانت نواقص المدينة ، وانتكاسات الماضي وتهديدات المستقبل ، ومهما كان الحماض ( في المحدث ) لفكرة الوحدة الهيلينية ، فإنه يبقى أن ماهية هذه المدينة ، ونوعيتها ، التي هي من ماهية نوعية خلقها الخاص ، يجب أن يحافظ عليها . وهذا ما كان ايزوقراط ينتظره من قبله عندما كان يطلب اليه أن يكون محسن اليونانيين وليس سيدهم - كان هذا حسناً بالنسبة للبرابرة ! - . من هنا يلاحظ بعمق « أن لا شيء يمكنه أن يبدل بشكل أفضل على اضطراب الفكر السياسي الهيليني ، المخرج بسبب البنات التي هو سجنها ، من مطالبته ، بشكل متناقض ، للملك أحبي بأن يقضه ، آن واحد ، بصنع الوحدة واحترام التقاليد » (2) .

لقد وجدت نيات المدينة هذه نفسها موضوعه ، في نفس الوقت ، ولحن صمن روح مختلفة جذرياً ( روح متمردة لحد العصيعة ) ، موضع التساؤل من قبل الكليبيين (Les Cyniques) والسيرينيكيين (Les Cyrénaïques) ، المصنفين عادة كسقراطيين صغار : إن الاكتفاء الذاتي الوحيد الصالح بنظرهم هو الاكتفاء الذاتي للحكيم باعتباره فرداً .

### 3 - الكليون والسيرينيكيون :

يعود أصل المدرسة الكلية لتلميذ سقراط تلميذه المفضل حسب البعض) المُسنّى انتيستين (Antisthène) وهو ابن جارية من تراقيا ، كان يقيم في أثينا كأجنبي . أما المدرسة السيرينيكية

(1) المرجع السابق - المجلد 3 - ص : 66

(2) أنطر : سيرينلي (SIRINELLI) ، توشارد (TOUCHARD) وغيرهم « تاريخ الأفكار السياسية »

(Histoire des idées politiques) باريس - منشورات P.U.F. 1959 - المجلد الأول - ص : 47

فستمد تسميتها من سيرين (Cyrène) ، المستعمرة اليونانية الغنية في إفريقيا ، التي أتت منها أريستيب (Aristippe) الذي تابع هو أيضاً دروس سقراط ، ولكن بحاس أقل . ونظراً لأن كلاً منهما لم يكن له روابط بالمدينة فقد أخذوا من رسالة المعلم ليس المظهر المدني ، وإنما المظهر الفردي ضمناً ، والفاصل ، بأن النقطه الوحيدة التي تهم الانسان هي الاستخدام الجيد للأشياء ، وبالتالي قدرة الوصول فردياً ، وفي كل الظروف ، للسعادة ( أو الغبطة ) التي هي الهدف الذي يتمناه الجميع (١) . لكن السعي لهذا الهدف المشترك سيكون مختلفاً بعمق في كل من المدرستين .

كان يُعجَب أنطيسين في سقراط طبيعة وطريقة حياته أكثر من تعاليمه : فهذه السيطرة على الذات ( أو Eγκράτεια ) في وجه الاغراءات الخارجية ؛ وهذا القياب للحاجات ؛ وهذه القوة الداخلية المصممة على فعل الخير ؛ كانت تُبرَّرُ ، بشكل أفضل من كل الكلمات ، الاكتفاء الذاتي للفصلية الذي كان يدعو له الحكيم غير القابل للتقليد . فمن أجل الوصول للسعادة لم يكن أنطيسين يطلب « إلا قوة سقراط » . إن المعاناة والاجتهاد والعناء تشكل أجزاءً من هذا الأسلوب في الحياة . لقد كان أنطيسين يستبعد أخلاق اللذة لدى السيرينكيين لحد أنه نسب اليه قوله : « إنني سأضرب أفروديت (Aphrodite) حتى الموت إذا توصلت للإمساك بها » .

إن صلة أنطيسين بدويجين (Diogene) ( الذي أتى من سينوب (Sinope) الواقعة على ساحل البحر الاسود ) هي صلة معلم بتلميذ . فقد كان دويجين يقول أنه تعلم من ابن الجارية التراقية أنه يملك شيئاً واحداً جيداً في ذاته : هو الاستعمال الحر لافكاره الخاصة . ومع دويجين فقط ظهر تعبير كلي (Cynique) ، أي ذلك الذي يعيش « مثل كلب » (٢) . لقد جعل تلميذ أنطيسين ( ولنقل بوقاحة ) من هذه الشتيمة ، التي كان معلمه حانقاً عليها بالتأكيد ، مجداً . فمعهم وجدت المدرسة الكلية حقيقة . وكان وجودها الكامل يتضمن ، بشكل لا يتصلب ، حقيقة وأسطورة .

سقراط « أصبح مجنوناً » : هدد، وسب هذا الشخص الشاذ ادي كان يبالغ في تجسيد طرق حياة الحكيم الخافي القدمين ، الذي كان يعيش في برميل ويتباهى بشكل عدواني بعدم وجود

(1) أطر . ج. تنيكيدس (G. TENEKIDES) . الانحادية اليونانية من القرن الخامس الى القرن الثالث قبل عصرنا

(Le fédéralisme grec du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère)

- و « الانحادية » (Le federalisme) - باريس - P.U.F. 1956 . وه المفهوم الحقوقي للاستقلال والتقليد الهلنسي

(La notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique)

اثينا - 1954 .

(\*) وحسب رواية أخرى ( يدكرها ه . وينزل (H. Wetzel) في مقال -كلي- بالموسوعة العالمية (Encyclopadia)

Universalis) فان اسم المدرسة اتي من أن اتباعها استعملوا من الكلب التيقت الشر . واهم ، من جهة اخرى ،

كانوا يجتمعون في مكان يقال له : kunosargos أي « الكلب الرشيق » .

حاجات لديه ، ويدعو للعودة للطبيعة من خلال أعمال استغزائية : « لقد كان يتصرف ككلب يقف أمام حجر الزاوية ، والضحكون كانوا بجانبه » . وإذا كان أنتيستين يوافق على خدمة الجماعة بحرية ، فإن ديوجين كان يثقل عليها بتهكماته ، ويعلن من جهته أن ما يبحث عنه إنما هو « الإنسان ، الإنسان الحر الذي يعيش وهو متحرر حقيقة من كل إكراه ، وعلى هواه » (1) . إننا لنهمة مقدسة ، مهمة « رسول الإله زوس » أن يتنذر نفسه فقط لملاحظة إعوجاجات البشر وعيوبهم وأخطائهم وأحكامهم المسبقة ، من أجل مطاردتها ، وذلك باستقلال تام عن كل ارتباط بمدينة أو وطن أو منزل ، حتى لو اقتضى منه ذلك أن يتسول بنشاط من أجل تأمين قوته . لكن هذه المهمة المقدسة كانت تتجه ، حصراً ، للإصلاح الداخلي للإنسان الفردي . لقد كان ديوجين ، من جهة ثانية ، يطلب ، هو أيضاً ، أن يعرّض ، منهجياً ، جسمه وروحه للمعاناة والعناد ، ويعرف كيف يختار « الجهود المتفقة مع الطبيعة لكي يكون سعيداً » . ويبدو أن الأسطورة قد أحتت كثيراً على الكلية بالمعنى اللفظي ( الذي المبذل ، وعدم التحفظ ، والهوس بإثارة الفضائح ) الذي تبناه تلميذ أنتيستين ، الذي أصبح أكثر شهرة من معلمه ، وذلك على حساب صورة أكثر صحة عن ديوجين ، هي الصورة التي تسيطر عليها الرغبة بالبحث عن الفضيلة من خلال الممارسة الثابتة ، والتكشف الذي يتغلب على كل شيء (2) .

إن الصورة الجذابة لكراتس الثيسي (Cratès le Thébain) تلميذ ديوجين تأتي لدعم هذا التصحيح للأسطورة . فهو يتخلل عن أمواله لكي لا يبقى عبداً لها ( « أن كراتس الثيسي يعطي لكراتس الحرية » ) . ويرفض كل معنى لوطنه ثيس ( « ليس لي مدينة . . . وإنما لي العالم بأسره لأعيش فيه » ) . وقد أخذ هراوة وخيلاً يحتوي على ما هو ضروري تماماً ، وانطلق ليعط البشر ( وهو يعيش من التسول ، لكنه حر ) بالانجيل الكليبي : لا تنحني مطلقاً تحت نير اللذة ، لا تترك الحاجات تستعبدك مطلقاً ، لا تقاتل من أجل أموال وهمية ؛ بجّل الحرية وكأنها آفة سامية . إنه مُبشر حقيقي ، أشد قوة من ديوجين ( يقال لنا ) ، وأكثر تواضعاً ، وميلاً لحب جاره لذاته ، إنه حقيقة « طيب نفوس » (3) . إن أهميته تأتي ، إلى حد كبير ، من أن زينون (Zénon) مؤسس الرواقية ، سيكون تلميذاً له . إن الصلة بين الكلية والرواقية ، إن لم يكن إلا هذا الأمر ، تبدوا جدال فيها ، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لخلافاتها التي ستندلع فيما بعد ، والتي يمكن القول من الآن أن الجانب الرئيسي منها يكمن في الطابع السلمي أساساً للمثال الكليبي .

إن المدرسة يمكن أن يقارنوا برهبان متسولين اختاروا الفقر ليس حباً بمملكة السماء وإنما كرهاً بما لك الأرض وتسلسلاتها ومؤسساتها وشبكات مصالحها الاجتماعية والسياسية ، وانفصالاتها ، وإكراهاتها المخالفة للطبيعة - أي بكل ما يلهي عن الأمر الضروري الوحيد ويشكل عقبة في وجه اليأس الفضيلة . إننا نفكر هنا بالسفسطائيين الراديكاليين . لكن الكليبي كان يذهب لما

(1) بوهلتر - « الحرية اليونانية » . . . المرجع السابق ذكره - ص : 92

(2) المرجع السابق - ص : 95-99

(3) ا . برجييه - « قصة الفلسفة » - ( المرجع السابق ذكره ) - المجلد 1 - ص : 274-275

هو أبعد بكثير . وذلك بالقدر الذي كان يعتزم فيه أن يتجاهل الجماعة السياسية ، أي المدينة ، « مقر المجانين » ، وأن لا يعترف إلا بجماعة حكماء العالم بأسره (La Cosmopolis) التي لا تشكل إلا أقلية ضئيلة . هكذا سيتم إصلاح المدينة المثالية لجمهورية أفلاطون ، ولكن ( كما يلاحظ أحد المعلقين ) خارج كل إطار سياسي ، « فهي تقوم على أساس تضامن بين فلاسفة متشردين يهودون ، على طريقة ناسكي الهند ، للطبيعة ، ويُشْهرون بعيشة النشاطات العادية للبشر » (1) .

أما المدرسة السيرينيكية فإنها كانت تعتبر ، مع أريستيب ، بأن الاستخدام الجيد للأشياء والغزو الفردي للسعادة كانا يرتبطان بمغزى اللذة : اللذة المتحركة ، الحافظة ، المنزلقة ، اللذة وهي « في حالة حركة » . إن كل شيء يكمن في الانطباع الفوري ، لا أكثر : الانطباع بوجود حركة عذبة ، بالمقارنة مع الانطباع بوجود حركة قاسية ، هي العناية . لقد كان من الملائم التمسك بهذه البديهة البسيطة . ومع ذلك فإن فنّ القياس ، (Phronesis) ، أو الحكمة العملية ، كان موجوداً هنا : وكان يتطلب من المرء أن يعرف كيف يسيطر على اندفاعاته نحو اللذة لكي يتجنب « إنزعاجات أكبر » ، وأن يبقى ، حتى في المتعة ، مستقلاً إزاء الحارج وحرراً داخلياً . وهذا ما كان يعنيه أريستيب بقوله عن المومس لايس (Lais) ، الجميلة جداً ، والتي كانت يحصنها بذراعيه : «إني أملكها ، ولكنّها لا تملكني » (2) .

إن الحكيم من هذا النموذج لم يكن بحاجة أبداً للدعم الأخلاقي لمدينة . إن الوطن بالنسبة له كان يوجد حيث يكون هو بخير ، أما التنظيم الاجتماعي - الذي لا يبالي بالخير أو بالشر - فلم يكن يهم به . إن اكزينوفون يجعل أريستيب يقول ( في نقاش مع سقراط ) بأنه يتطلع للوجود الأسهل والأكثر متعة ، وأنه يحذر من الرغبة بقيادة الآخرين ؛ « لأن الشعب ، في النهاية ، يطمع لمعاملة حُكامه كما تعامل أنا عبيدي » . إن هناك ، يتابع القول ، طريقاً وسطاً يحاول السير فيه ، لا يمر بالسلطة ولا بالعبودية ؛ إنه طريق الحرية ، « طريق السعادة الكبير » . وعلى اعتراض سقراط القائل : بأن كل طريق يمر بمجتمع البشر الذي يستعبد فيه الأقوى والأشجع الآخرين ويضعفون عليهم ويجعلونهم يكون ، يجيب أريستيب بأنه ، من أجل أن يتجنب هذه الشرور ، لن ينغلق على نفسه في مدينة ، وأنه « أجنبي في كل مكان » .

إلى أي حدّ يمكن أن نق في ما ينقله هنا اكزينوفون الذي يُبرز أيضاً السقراطي أنتيستين ؟ إن ت. أ. سنكلير (T. A. Sinclair) يبدو متشككاً . فهو يرى أن مؤلّف « الذكريات » يريد ، على ما يظهر ، أن يُثبت أن أريستيب ، بعكس أنتيستين ، لا يُثَلُّ « التقليد السقراطي في السيطرة على الذات ، وفي مقاومة الألم » (3) .

إننا نميل للتفكير بأن الموقف السيرينيكى يلتقي ، من وراء سقراط ، بموقف السمسطائين

(1) ر. لا بروس - مقدمة للفلسفة السياسية ( المرجع السابق ذكره ) - ص : 80

(2) بوهلنز - المرجع السابق ذكره - ص : 92-93

(3) أنظر : اكزينوفون - الأعمال الكاملة - المجلد 3 - ص . 317

الراديكاليين ، بشكل صحيح أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة للموقف الكلبي . لأنه يُدخل الفردية في المدينة من باب الأناية أكثر مما يدخلها من باب الفضيلة . لكن الموقفين الكلبي والسيرينيكي يلتقيان إزاء هذه المدينة . فكلاهما موقفا هرب ورفض . وكلاهما يقومان ، وهذا صحيح خاصة بالنسبة للمذهب الكلبي ، بتوجيه الاتهام للمدينة ولكفائتها الذاتية . وهو اتهام يتجاوز في مداه ، وفي سياق أحداث القرن الرابع التقى السفسطائي . لقد كان هذان الموقفان يستدعيان ، كرد فعل عليها ، فلسفة لتبرير المدينة ، أتت لتبذل وتعُدّل ، عند الاقتضاء ، فلسفة أفلاطون . لقد كانا يستدعيان أرسطو السقراطي « الكبير » الآخر .



## الفصل الرابع

### أرسطو (384-322) والسياسة

« إن الطابع المميز الذي يجعل من المجتمع البشري جماعة (Xotómia) أعلى تسلياً من المجتمعات الحيوانية الأخرى ، يكمن في أن العناية الأخيرة للوجود المشترك فيه هي تكوين المدينة .

ليون روبان (Léon ROBIN)

فَصَّل أرسطو (Aristote) ابن الطبيب ، المولود في اسطغاريا (Stagire) بمقدونيا ، أن يَضَحَّ في خدمة الفلسفة ، بمعناها الواسع ، بدلاً من الطب ، ملكاته غير العادية في التحليل والمنهجية . لقد أتى إلى أثينا في عام 367 ، وعمره سبع عشرة سنة ، وأصبح شخصية لعملة جداً في أكاديمية أفلاطون التي عُلِّمَ فيها . وقد قام ببحوث عديدة وبارعة ، وجمع العديد من الوثائق . وأدى به تطوره الفكري ، الذي أتاحت مراحله الدقيقة الفرصة لظهور التخمينات الأكثر براعة ، والتي لم تُفَرِّ أي منها ، مع ذلك ، بالإفئاع ، للتخلص من تأثير المعلم الذي أعجب به جداً وأحبه كثيراً ( وقد رفض ، بشكل خاص ، نظريته الأساسية في المثل<sup>(١)</sup> ) . وبعد عشرين سنة غادر أثينا إلى أسوس (Assos) بطروادة (Troade) ، ثم إلى ميتيلين (Mitylène) بليبسوس (Lesbos) ، حيث أدار مدرسة ، وعَمَّقَ البحوث في العلوم الطبيعية . وفي عام 343 استدعاه فيليب المقدوني لعاصمته بيللا (Pella) ، لِيُسند إليه مهمة تربية ابنه الاسكندر ، البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . وعندما خلف هذا أباه في عام 335 ، عاد أرسطو إلى أثينا حيث أسس المدرسة التي نافست بشكل رهين الأكاديمية التي كان يديرها حينذاك اكنينوفون ( كان أفلاطون قد توفي في عام 347 ) . لكن الاسكندر ، الذي أصبح يلقب بالكبير ويفتتح آسيا ، مات في عام 323 . فوجد أرسطو ، الأجنبي الذي كان يحميه أنتيباتر (Antipater) ( الوصي على مقدونيا والقائد الأعلى للحاميات المقدونية في اليونان ) ، نفسه في خطر في أثينا الثائرة ضد النير الأجنبي . وهكذا هرب بعد ثلاث عشرة سنة ، تميزت بانطلاق المدرسة وإثارة تعاليم مؤسَّسها ، إلى خلقيس (Chalcis) بجزيرة أيوبيا (Eubée) حيث توفي وهو مريض في عام 322 ، وكان عمره إثنين وستين سنة<sup>(٢)</sup> .

(١) من هنا المرحلة التي نسبت إلى أفلاطون والتي تقول فيها : « إن أرسطو وصنا كما يرفض المهرامه » .

(2) حول سيرة حياة أرسطو اقرأ :

ترك أرسطو أعمالاً لأصخمة ، موسوعية . لكن الأجزاء التي نشرها منها ، والمُسَمَّاة « بالعلمية » ، فُقدت ، بينما الأجزاء المحفوظة المُسَمَّاة « بالخاصة » ، والمعدة للاستخدام المدرسي ، كـ « السياسة (Politique) » التي تضم ثمانية كتب ولم تُتجزَّ ، فيتجل فيها كل نقص مذكرات الدروس المهمة للتعليم الشفهي . فقد كانت مذكرات غير مكتملة أحياناً ، ومنقحة أحياناً ، ومُرتَّبة من قِبَل معلمين توالوا بعد المعلم نفسه ، وتضمنت تكرارات وتناقضات وه مقاطع مفككة ، وتشوش في معالجة نفس السؤال ، ووعود لم تُنفذ بمناقشات لاحقة ( إن الوقت لم يتوفر بشكل جيِّلٍ لأرسطو للقيام بعملية إعادة نظر وتنقيح نهائية ) . إن ما يتجل في هذه المذكرات ( بعد استبعاد العرض العفاندي ) إنما هو فكر تعليمي متحرك يتقدم مُتلمساً ومُبتعداً باحتراس ورطبات الحسنة والسيئات ، فكر يحتفظ لنفسه ، حسب اللحظة التي يسير بها ، بعرض هذا المظهر أو ذاك .

إن القارئ الذي سيجد أمامه المقالات المنفصلة التي يتألف منها مؤلف السياسة ، والمجمعة بعد فوات الأوان والمُنسَّقة بشكل غير كافٍ ، يمكن أن يُصاب بالتشوش والغفور ، بعد اللغة الكبيرة التي وجدها في قراءة محاوره أفلاطون . إن ترتيب الكتب وكذلك تاريخها شكلاً موضوعاً لمناقشات حادة . إلا أن الحكمة تقضي بالتمسك بالترتيب التقليدي . أما بالنسبة للتاريخ فهناك أمر وحيد مؤكد على ما يبدو ، وهو أن « كتابة » السياسة « إمتدت على مرحلة طويلة من النشاط الفلسفي لأرسطو ، منذ الأقامة في أسوس وحتى نهاية تعليمه في المدرسة » (1) .

ماذا كان يريد أرسطو أن يعلمه من خلال هذه الكتب الثمانية الوعرة والمزدحمة بالأفكار والملاحظات والوقائع ؟ لا شيء أقل مما كان يُشكل في نظره أول العلوم ، العلم الذي يعطي نظرة متكاملة عن الكون والأكثر جودة في ميدان السلوك البشري ، العلم الذي يُنظِّم ويُنسِّق « مختلف أجزاء البناء » (2) . وعلى خلاف أفلاطون ، ومرة أخرى ضده ، ولكن دون أن يتمكن من إنكار ديبته الأصلي والكبير تجاه المعلم الذي لا يقارن ، إنكب أرسطو على دراسة المدينة التي كانت أمراً ضاهاً قد ازدادت خطورة بشكل خاص بعد الجمهورية ( وأكثر أيضاً بعد القوانين ) . ولقد برزَّ هذه المدينة وقواها من خلال جعل نظريته في الجماعة السياسية ، التي أصبحت تقليدية ، منذ ذلك الحين مرتكزاً

= ر. ويل (R. WEIL) - « سياسة أرسطو » (Politique d'Aristote) باريس - منشورات Colin - مجموعة U - 1966

ل. روبان (L. ROBIN) - « أرسطو » - باريس - P.U.F. - 1944 (إن العبارة المذكورة في صدر هذا الفصل مأخوذة من الصفحة 273 من هذا الكتاب) .

د. روس (W.D. ROSS) - « أرسطو » - لندن - 1923 .

(1) أنظر ترجمة ومقدمة ج. أوبونيه (J. Aubonne) لكتاب « السياسة » - باريس - منشورات Belles-Lettres - 1960-

- وترجمة ومقدمة ج. تريكو (J. Tricot) لنفس الكتاب - باريس - منشورات (VRIN) - 1970-

- وتقديم مارسيل بريكو (M. PRELOT) « لسياسة أرسطو » - باريس - منشورات P.U.F. - 1950-

(2) « علم الأخلاق في نيكوماك » - ترجمة ومقدمة وجواهي ج. تريكو (J. TRICOT) - باريس - منشورات VRIN - 1967- 11 ص 34

لها . كما وضع عدداً من المثل العليا المتصلة بالوجود المدني ، والتي ينبغي حقاً السعي إليها ، باعتبارها تشكل الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة - الدولة . وإذا كان الوصف غير المكتمل للمدينة المثالية في الكتابين السابع والثامن ، يعطي انطباعاً عن مؤلف كان نسياً يجد صعوبة في هذا النوع من التأملات العزيزة على أفلاطون ، فإن مسألة تصنيف الدساتير أو النظم السياسية ، المعروفة جيداً ، ستسمح ، بالمقابل ، لأرسطو بالقيام بعملية إنزال ، حاسم بالنسبة لعلم السياسة ، من المثل الأعلى الواقع . واقع المدن الموجودة ودساتيرها التحريرية ؛ وفئاتها الاجتماعية المتجابهة ؛ والتعقيد اللامحدود في سير أجهزتها الداخلية ؛ وثوراتها الديمقراطية أو الأوليغارشية ، وكل انقلاباتها وتغيراتها المضرة التي تدخل في اختصاص فن علاج ينبغي إيجادها . حينذاك تحرر مؤلف السياسة ، الذي آل الى نفسه تماماً ، من كل مثالية أفلاطونية وصار بإمكانه أن يضع في خدمة مزاجه الخاص ، الواقعي والملموس ، مواهب الاستثنائية كمراتب ومحقق علمي حقيقة ، مُطلع على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وعلى لعبة القوى السياسية ، ومزود بقوة نادرة في المنهج المنطقي - وكل هذا من أجل أن يصل ( خارج الطموح المتجاوز للمدينة المثالية ) ليمدح ، ضمن منظور الوسط ، نموذجاً من الدساتير يُعتبر ، عموماً ، الأكثر قابلية للتطبيق . دستور مستحب ، وهو الأفضل ، ضمن الظروف الرديئة للواقع .

## 1 - نظرية الجماعة السياسية

يُرد أرسطو على الكليين والسيرينيكين وكذلك على السفسطائيين الراديكاليين وكل المنكرين للروح المدنية ؛ لا ، إن الجماعة السياسية (Le communauté politique) أو المدينة ليست ثمرة الحيلة ونتاج الاتفاق الاعتيادي . إنها التوزيع الطبيعي والضروري لنمو تدرجي ، تعتبر كل مرحلة من مراحلها بحد ذاتها طبيعية وضرورية . فبعد الأسرة ، الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية ، ظهرت القرية ، الجماعة المشكّلة من عدة أسر بغية إشباع حاجات لم تُعد تعتبر يومية بصفة بحتة . وأخيراً ظهرت الجماعة المشكّلة من عدة قرى ، وهي المدينة . إنها الوحيدة التي تمتلك L'autarkie أي القدرة على كفاية ذاتها ، أي الاستقلال الاقتصادي . فالمدينة هي المجتمع الكامل ، وهي الوحيدة التي يمكن أن تكون كذلك !. إن المدينة « واقع طبيعي » تماماً مثل الجماعات السابقة التي تفضّلها ، والتي ترفعها لمستواها الأعلى ، والتي تغير وجهها بشكل ما ، وتعتبر السبب النهائي لها ، وذلك

« لأن المدينة هي غاية هذه الجماعات . وطبيعة أي شيء هي غايته . لأننا نقول ، عندما يبلغ أي شيء غوه الكامل ، أنّ في هذا طبيعة الشيء ، وهذا سواء بالنسبة لآسان أم لحصان أم لأسرة . وعلاوة على ذلك فإن السبب النهائي وغاية الشيء هو خيره الأفضل ، والكفاية التامة هي في آن واحد غاية وخير في منتهى الجوده » (1) .

وحسب الفلسفة الغائية («téléologique») للمؤلف ، فإنّ « الكل » المدني ، إذن ، ليس

(1) « السياسة » - ترجمة تريكو - 2 - 1 - 28-27

فقط شيئاً ما أكثر من مجموع مكوناته ، وإنما هو سابق عليها ؛ لأنها تجد فيه ، في ختام نموها ، غايتها ( وإذن طبيعتها ) . وكما أن شجرة البلوط سابقة على حبة البلوط ( التي تكمن غايتها وطبيعتها في أن تنمو وتصبح شجرة بلوط ) فإن المدينة سابقة على أجزائها : من أفراد وأسر وقرى .

ففيها يجد الأفراد ، الذين تغيرت هيأتهم هم أيضاً ، مَلَكَات جديدة ، حياة جديدة وبنفس الوقت هوية جديدة : هويتهم كمواطنين ( *Polites* ) ، أعضاء في المدينة . إن هذا الانتهاء هو الغاية الطبيعية للنمو الفردي . إنه يعطي الإنسان معناه الحقيقي ، ويسمح له بتحقيق طبيعته الحقيقية . لأن الإنسان ، من حيث ماهيته ، كائنٌ خُلِقَ لكي لا يعيش بشكل كامل ، ولا يتفتح بشكل كامل ، إلا في المدينة : إنه حيوان سياسي ( *Zoon politicon* ) ( حسب الترجمة المؤسفة المكرّسة ) . ويمكن القول ، إذا أخذنا ثانية الصورة السابقة ، أن قيام الكائن البشري بتنمية أعلى إمكانياته في المدن لا يعتبر أمراً طبيعياً . نأقل مما يجب فيه لحبة البلوط أن تنمي نفسها وتصبح شجرة بلوط .

« هذه الاعتبارات تبين إذن أن المدينة تدخل في عداد الوقائع التي توجد بشكل طبيعي ، وأن الإنسان بحكم الطبيعة حيوان سياسي ؛ وأن الإنسان الذي يعيش بشكل طبيعي ، وليس نتيجة لظروف ما خارج المدينة ، هو إما كائن مُنحط أو فوق مستوى البشر . . . . إنه إما وحش وإما إله . . . . إن من البديهي أن يكون الإنسان حيواناً سياسياً على درجة أعلى من نحلة ما أو من أي حيوان آخر يعيش في قطع : والإنسان وحده ، من بين كل الحيوانات ، يمتلك الكلام » ( ١ ) .

إن هذه الطبيعة البشرية التي تعبر عن نفسها بشكل كامل في المدينة هي طبيعة أخلاقية . فإذا كان الإنسان هو الوحيد الذي يمتلك الكلام ، فإنه أيضاً ، بالنسبة للحيوانات الأخرى ، الوحيد الذي لديه الشعور بالخير والشر ، الشعور بالعدل والظلم ، وبالمفاهيم الأخلاقية الأخرى . ومن مثل هذه المشاعر الموضوعية في إطار مشترك انبثقت المدينة ، بعد الأسرة . لهذا فإنها لا يمكن أن تكون مجرد تحالف هجومي أو دفاعي بين الأفراد ، أي مجرد وعد فيها بينهم بتبادل الخدمات . إنها لا تختصر في جماعة مكانية يتشارك فيها الناس بهدف تأمين وجودهم المادي . إنها ، من حيث ماهيتها ، تجمع من أجل عيش جيد ؛ من أجل العيش بصفة مشتركة بأفضل طريقة ممكنة أخلاقياً ومادياً ؛ من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة . لمجموع المتشاركين ولكل واحد منهم بشكل خاص . إن المؤلف يضع كمبدأ أن « الجماعة السياسية توجد بهدف إنجاز الخير ، وليس فقط بهدف الحياة في مجتمع » ( ٢ ) .

إن هذا يعني القول بأن السياسة وعلم الأخلاق لا يشكلان ميداناً في نظره ، وكما هو الحال بالنسبة لأفلاطون ، علمين منفصلين . فإذا كان الخير الأعظم للمدينة والخير الأعظم للفرد يشكلان ، لسبب منهجي ، موضوعاً للدراسات منفصلة ، فإنها ليس أقل تضامناً مع بعض بشكل

( ١ ) المرجع السابق = ص 28-29

( ٢ ) السياسة - III-9 - ص 210

حيم . إن المدينة جهاز ، لكنها جهاز أخلاقي . ولهذا فإنه مزود بضمير . إن ضميره وأخلاقياته لا يمكن أن توجد إلا لدى أعضائه ، الذين تتطابق غاياتهم مع غايته . ففهمهم تخرب المدينة هذه المآثر أو تلك ، فتوافق عليها أو ترفضها . إن السياسة علم أخلاق عالية ، أخلاق سيدة . إن « علم الأخلاق في نيكوماك » (L'Ethique à Nicomaque) ، وهو بحث في الأخلاق مواز للبحث في السياسة (و الباحثان - كما يلاحظ ا. باركر (E. Barker) - لا يشكلان بمعنى ما إلا بحثاً واحداً موضوع علم السياسة ، بالمعنى الأرفع للكلمة ) يعتبر أن تدبير وحفظ خير المدينة هو أمر سام يحد ذاته . فإذا كان الخير محبوباً حتى عندما يكون موضوعه فرد واحد ، فإنه يكون أكثر جمالاً والوهية عندما يكون موضوعه المدينة (1) .

ويطرح أرسطو ، في تأملات تمهيدية لبحث حول الدستور المثالي ، سؤالين مرتبطين بشكل وثيق بهذه الصلة بين السياسة وعلم الأخلاق . الأول يتصل بطريقة الحياة المرغوب بها أكثر بالنسبة للفرد ، والثاني بالغاية العليا لنشاط الدولة .

هل يجب على الفرد أن يفضل حياة المواطن ، حياة العمل أو الحياة العملية التي تلتئم الحكمة العملية ، Phronesis أم الحياة التأملية ، المتحررة من الإكراهات الخارجية ، والوحيدة التي تعتبر في نظر البعض ، حياة فلسفية لأنها تلتئم الحكمة النظرية ، Sophia ؟ . إن أرسطو يؤكد في « علم الأخلاق » سمو الحكمة النظرية التي تمثل الجزء الأفضل من العقل والتي تعتبر علماً يتناول الوقائع الأعلى - ومن هنا ينجم تفوق الحياة التأملية ، وهي حياة تعتبر ، في نظر العقل ، إلهية بالمقارنة مع الحياة البشرية : إن على الفرد أن يفعل كل شيء لكي يعيش « وفق الجزء الأكثر نبلاً الموجود فيه » (2) . إن الدستور المثالي هو إذن الدستور الذي يؤمن للمواطن طريقة الحياة هذه المرغوب بها أكثر .

إن التبره الأفلاطونية لهذه التأملات واضحة . لأنه لا يكفي ( كما كشف عن ذلك معلق حاد ) أن يكون للتأمل مكان في المدينة المثالية ، لكي يكون المخطط الأفلاطوني محترماً في روحه . إن المسافة التي يضعها أرسطو بين العمل والتأمل تزيل في الحقيقة أفلاطونية « الجمهورية » من خلال « إنقاذ المظاهر » . فالفيلسوف ليس إلحاحية المدينة الأسطوطاليسية ، التي تعتبر الحكمة النظرية ضرورية لها بصفة مطلقة ؛ في حين أنه كان الأساس والرئيس المطلق ( لأنه يمتلك الحكمة الأعلى ) والقانون الحي للمدينة الأفلاطونية (3) .

ما هي الغاية العليا لنشاط الدولة ؟ . يجيب البعض بأنها السيطرة والتوسع بواسطة الحرب واستعباد الشعوب المجاورة . أما أرسطو فيقول بخطأ مثل هذا الجواب ، وذلك باسم العدالة ، وأيضاً باسم علم سليم للسلطة :

(1) علم الأخلاق في نيكوماك - 1 - ص 35

(2) المرجع السابق : 7-X - ص 512-514

(3) لا بروس - للمرجع السابق ذكره - ص 64-68

« إن واجب المشرع الحكيم هو التأمل ملياً ، سواء تعلق الأمر بمدينة أم بأمره شعوب أم بأي جماعة أخرى ، في كيفية تحقيق مشاركتها في حياة طيبة وفي السعادة التي بإمكانها بلوغها . . . . إن من واجبه ، في حالة ما إذا كان هناك جيران لها ، أن يرى أنواع النشاطات التي يجب القيام بها وذلك على ضوء طبيعاه المختلفة » (1) .

ها هو إذن المشرع وقد أعيد للبحث عن السعادة ( التي لا تفصل عن الفضيلة ) بوسائل ملائمة لعناية كهده . إن دستور المدينة المثالية لا يقوم إلا بدفع المطلب الأساسي لكل جماعة سياسية جديرة بهذا الاسم ، والتي هي ، كما نعلم ، ليست مجرد تحالف ولا مجرد جماعة مكانية ، نحو كمال غريب عن الواقع .

ويميز أرسطو بعناية بين القيادة السياسية التي تُمارس على أناس أحرار ، والقيادة في النظام المنزلي ، أي التي يمارسها ، في المنزل ، الزوج على امرأته ، والأب على أولاده ، والسيد على عبيده . ويأخذ على أفلاطون أنه لم يَقم في « السياسي » بهذا التمييز كما لو أنه لم يكن هناك أي فرق بين أسرة كبيرة ومدينة صغيرة . ويدرس أرسطو ضمن الأسرة ( الجماعة الطبيعية الأولى ) ، وترف خصاص من التخصصات ، علاقات السيد بالعبد .

### في العبودية

إن الاتحاد بين الذي من طبيعته أن يقود والذي من طبيعته أن ينقاد ، هو بنظره طبيعي وضروري . والذي ، بذكائه ، لديه ملكة التنوُّ يكون شرعياً قائداً وسيِّد من هو فقط قادرٌ ، بفضل قوته الجسدية المؤهَّلة للاشغال الضخمة ، على تنفيذ أوامر الأول . إن هناك إذن ، وبمكس أقوال بعض السفسطائيين ، عبيداً بالطبيعة . ويجب التمييز جيداً بينهم وبين أولئك الذين هم في حالة عبودية نتيجة الاتفاق القاتل بأن الأموال المكتسبة في الحرب هي ملكُ المنتصر . إن هذه العبودية الأخيرة إصطناعية وإتفاقية ، وهي تستحق نقد السفسطائيين . إن أرسطو يرفضها ، لاسيما وإن بعض اليونانيين وجدوا أنفسهم مستعبدين بهذه الطريقة . إن اليونانيين مهياؤون بالطبيعة للحرية ، في حين أن الأمر يختلف تماماً لدى البرابرة ، حيث لا يوجد قادة طبيعيين ( ولهذا تمكن أوريبيد (Eurypide) من أن يكتب بأن من الطبيعي أن يقودهم اليونانيون ، وذلك ، كما يلاحظ أرسطو « لأن هناك تشابهاً طبيعياً بين البربري والعبد » (2) .

إن هذه النظرية في العبودية ، باعتبارها خاطئة ، هي هشة . وقد شعر المؤلف نفسه بذلك . فهو يوافق على أن تبرير العبودية من خلال التطابق مع الطبيعة ليس له طابع مطلق . ولهذا يحصل غالباً أن يكون للعبيد أجسام رجال أحرار لم تُخلَق أبداً « للاشغال الضخمة ، وأن يكون لرجال أحرار « نفوس العبيد » . وعليه فإذا كانت الطبيعة تميل غالباً لتحقيق أمنية النقل الوراثي للفضائل والعيوب أو النواقص ، فإنها ، مع ذلك لا تكون قادرة على هذا دائماً . وها هو أرسطو نفسه ،

(1) السياسة - VII - 2 - ص 477-478

(2) المرجع السابق - 1 - 2 - ص 25

ويتعارض مع إحدى تعاليم « القوانين » ( « كل كلام موجه لعبد يجب أن يكون أمراً مطلقاً » ) يدعم القول بأن عدم الاعتراف بأي محاكمات عقلية عند العبيد إنما هو خطأ . وهو يعتبر أن ممارسة السيد المفرطة للسلطة المطلقة مُضرةً به وبالعبد في آن واحد . وهذا ما يؤيد به لتأكيد وجود شيء من وحدة المصالح وه الصداقة ، بين الأول والآخر . وأخيراً ينصح أرسطو ( وهو يتكلم ، حقيقة ، عن المدينة المثالية ) بالتلميح للعبيد بالحرية كتعويض لهم . الأمر الذي يفترض ، ويتناقض مع النظرية التي جاهر بها ، أن طبيعتهم لا تجعلهم غير مؤهلين للتمتع بها . والواقع أن أرسطو ، في وصيته ، نصّ على تحرير البعض من عبيده ، وعلى تحرير أبنائهم عند بلوغهم سن المراهقة إن كانوا حينذاك يستحقون الحرية .

هل هناك عدم انسجام وتناقض في كل هذا ؟ يجب القول مع م. دفورني (M. Defourny) بأنه إذا كان أرسطو هو المدافع عن العبودية ، فإنه أيضاً المصلح لها .

ويجب أيضاً ، بمناسبة النظرية الأرسطوطاليسية ، توضيح العلاقات بين العبودية والحرية في المدينة .

شهيرة هي هذه السطور لجان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » :

« في اليونان ، كان الشعب يفعل بنفسه كل ما كان عليه أن يفعله . لقد كان باستمرار مجتمعاً في الساحة . وكان يسكن مناخاً لطيفاً ، ولم يكن قط جشعاً ، وكان العبيد يقومون بأشغاله ، أما قضيتهم الكبرى فكانت حريته . . . ماذا ! الاتيقي الحرية إلا بمساعدة العبودية ؟ يمكن . إن الحدين الأقصىين يلتقيان . وكل ما ليس قط من الطبيعة له مساوئه ، والمجتمع المدني أكثر من أي شيء آخر » .

صحيح أن الحرية الديمقراطية في أثينا ( على سبيل المثال ) بقيت جزئياً بمساعدة العبودية . لكن التعميم المقاتل بأن العبيد كانوا يقومون بأشغال الشعب ، خاطيء . لأن جماهير الفقراء الذين كانوا ( في أثينا كما في أغلب الديمقراطيات ) يشكلون الأكثرية لم يكن لديهم عبيد نظراً لانقراضهم للتقود اللازمة لشراء هؤلاء والعناية بهم : وكانت النساء والأطفال يقومون مقامهم . وإذا قدرنا أن هناك في أثينا خمسين ألف مواطن ومئة ألف عبد ، أي الضعف ، فإن من الخطأ تماماً الاعتقاد بأن كل مواطن كان مالكا لعبدين أو حتى لعبد واحد ، وإن هذه الملكية جعلت منه « سيداً لديه أوقات متسعة من الفراغ » . لقد كان هناك العبيد الذين يشتغلون لدى الدولة ، والعبيد العمال في المصانع والمناجم ، والعبيد المنزلون في البيوت الكبيرة . إن وصف الديمقراطية اليونانية ، إستناداً للعبودية ، بأنها في الواقع أرسطراطية أو حتى أوليفارشية سيكون أيضاً ، على الصعيد الاجتماعي على الأقل ، غير صحيح . لنفكر بجمعية الشعب الأثيني كما كانت تراها عينا سقراط النافذتان ، وما كانت تضمه من إسكافيين وكبائين وباعة متجولين ومذبحين ! إن ما هو حقيقي بشكل دقيق ، بالمقابل ، هو أن المواطن ، على الصعيد السياسي ( حيث العبد لم يكن موجوداً إطلاقاً ) « وإن كان فقيراً كان شخصاً ذا امتيازات . وأن المواطنة ، مهما كان حائزها هزيباً ، كانت وظيفة » (1) . ولهذا فإن

(1) أنظر : سيرنالي-توشار وأنغرون : المرجع السابق ذكره - المجلد الأول - ص 12 . و م. دفورني (M. Defourny) : أرسطو ، دراسات في السياسة - باريس - منشورات (Beauchesne) 1932.

المدينة ، كانت تبدو في الواقع لرافضين ( من أمثال الكليين ) احتكاراً لنفوي الاختيازات ، وغير مضافاً بالنسبة للعبيد والأجانب . وكانت الحرية المدنية المزعومة تبدو خدعة ينبغي نبذها لصالح الحرية الحقيقية ، حرية الحكيم الذي يكفي نفسه بنفسه في المدينة العالمية (Cosmopolis) الواسعة والغامضة .

## 2 - الأسس الأخلاقية والسياسية للمدينة .

إنها أولاً الوحدة .

إننا نعلم أي حب جنوني للوحدة المدنية كان يضني أفلاطون في زمن « الجمهورية » ، وأي حين احتفظ به دوماً للمثل الأعلى في ذلك الحين . لكن أرسطو انتقد بشدة ، في صفحات مشهورة ، الشيوعية الأفلاطونية ( وقد أراد أن ينسى ، وهذا ما يجب قوله ، بأن الأمر لا يتعلق ، في الحقيقة ، إلا بنصف - شيوعية ) . نعم إن غاية المدينة ( كما نقرأ ) هي بالتأكيد أن تحوّل تعددية الأفراد والتجمعات الى وحدة ، وتجعل منهم جماعة أو مجتمعاً كاملاً . إلا أنها لا تمنحك قط ، الطبيعة ، الوحدة المطلقة التي نسبها أفلاطون وآخرون إليها : أي مطلقة كما هي مشاعية الملكيات والنساء والأطفال . إن أفلاطون ينسى أن هناك في الإنسان دافعين يسيطر عليهما الاهتمام والحب ، وهما : شعور الملكية والمحبة المقصورة على النفس . إن كل فرد يتم بقوة بما هو له ، وقليل جداً بما هو للجميع . فأي تشجيع يُقدّم لعدم الاكتراث أكثر من التفكير بأنه سيكون هناك دائماً شخص آخر للاهتمام بكائن أو بشيء ما ! إن كل الآباء ، في نظام « الجمهورية » ، سينظرون لكل الأطفال بلا مبالاة متساوية ، ولن يكون لدى أي شخص اللذة في أن يظهر نفسه كإنسان تمتع ومسعفر للآخرين بفضل الأموال التي يمتلكها .

وينسى أفلاطون أيضاً ، برأي تلميذه المتمرد ، أن المدينة لا تتألف فقط من عدد كبير من الأفراد ، وإنما أيضاً من عناصر « متغيرة نوعياً » ، وأن هذا التمايز هو الذي يسمح بقيام تبادلات من كل نوع بين هذه العناصر ، تبادلات يتغذى بها « الكل الاجتماعي » ويتقوى . إن الخير الأكبر للمدينة ، وهذا ما لن يروق لمؤلف « الجمهورية » ، يكمن في هذا التمايز وليس قط في ما يجعلها « واحدة » بصفة مطلقة ومفرطة . إن مثل هذه الوحدة التي تلغي الاختلافات ، بدل التوفيق بينها ، تصبح ناراً مهلكة ومدمرة :

« يجب بالتأكيد ، ومعنى ما ، أن تشكل الأسرة وحدة ، والمدينة أيضاً . لكن هذه الوحدة لا يجب أن تكون مطلقة . لأن هناك في السير حو الوحدة نقطة إذا تم عبورها فإنه لن يكون هناك مدينة ، أو أنه إذا تم تجاوزها فإن المدينة ، وإن استمرت بالوجود ، ستجد نفسها على قاب قوسين أو أدنى من زوالها ، وستصبح جماعة سياسية من نوع أدنى : وهذا بالضبط كما لو أردنا أن نجعل من سيمفونية نغماً واحداً أو أن نتخصر السلم الإيقاعي في حركة واحدة (1) .

(1) السياسة = 11 - 5 - ص 101



لقد كان أرسطو ، الذي تزوج وكان لديه أطفال ، يؤمن بقيمة الحياة العائلية ، بعكس أفلاطون . وكان يهاجمه ، على صعيد فلسفي أكثر ، للمفهوم الذي عرضته « الجمهورية » ، وبدحضه له بطريقة حامية ( وإن لم تكن دائماً ملائمة ) يعتزم أن يعارض شكل الوحدة ، التي كان يرى أنها مادية جداً ، وغير سامية بما فيه الكفاية ، بشكل أسمى : الشكل الاسمي والذي يجب ، بالنتيجة ، أن تجعله المدينة غاية لها . لقد كان أرسطو يدعو لوحدة حقيقية بدل الوحدة المزيفة . وقد رأى مصدر هذه الوحدة ، الداخلية قبل كل شيء ، في العدالة ، والصداقة ، اللتين يجب أن تسودا بين أعضاء المدينة

العدالة : ماذا تعني ؟

إن أرسطو يفهمها بشكل مغاير تماماً لأفلاطون في « الجمهورية » .

فهو يميز بين عدالة تامة وعدالة خاصة : الأمر الذي لم يكن معلمه قد فعله .

إن العدالة التامة هي الفضيلة الكاملة أو مجموع الفضائل أو « كل الفضائل مجموعة في واحدة » ؟ . ولكن شريطة أن يكون المقصود هو الفضيلة العاملة لمصلحة الغير . فالذي يمتلكها لا يغير ممارستها على شئ ، وله الخاصة فقط ، وإنما يشعر بأنه ملزم بانجاز أعمال مفيدة للآخرين : سواء كانوا حكاماً أم مجرد أعضاء في المدينة . إنها مهمة صعبة وجديرة بالاعجاب ! وكما يقول المثل : في العدالة تتلخص كل فضيلة .

إن الصلة بدئية مع المفهوم الأخلاقي للمدينة باعتبارها جماعة أخلاقية غابتها الحياة الطيبة ، والخير ، وبمحكمها القانون الذي هو تعبير عن هذه الغاية : القانون الذي لا يشكل إلا شيئاً واحداً مع الالتزام الأخلاقي . القانون الذي هو القاعدة الأخلاقية للجماعة . بهذا المعنى يُسمى عادلاً مَنْ يخضع للقانون ، ويُعرف العدل *Dikaion* بأنه الشيء المتفق مع القانون : أي الشرعية ، أما الظلم فهو اللاشرعية .

تلك هي تعاليم « علم الأخلاق في نيكوماك » (1) .

لكن كلمة : عدالة لها أيضاً معنى أضيق ، وخاص بالمدينة المنطور لها كتجميع لأناس متساوين : وهنا يتعلق الأمر بالحفاظ على مبدأ المساواة . ضمن منظور هذه العدالة الخاصة ، يُعرف العدل بأنه ما يتفق مع المساواة ، أما الظلم فهو اللامساواة . ويُسمى عادلاً مَنْ لا يأخذ مطلقاً إلا حصته وذلك احتراماً منه للمساواة . وتكون القاعدة في أن يتلقى كل واحد ما يستحقه . وهذا المستحق له مظهران . فهو يتجلى ، من جهة أولى ، في ما يجب على الجماعة أن توزعه على كل واحد من أبعاد وثر ورات ومزايا مختلفة ، مقابل ما يجلبه لها من فضيلة وموارد ، كمساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك . كما يتجلى ، من جهة ثانية ، في التقويم والتصحيح الذي يقوم به القاضي المدني أو الجنائي ، لكل إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما . وكذلك في تعويضه لكل

(1) علم الأخلاق في نيكوماك = 3 - 7 - ص 216 وما يليها .

ضرر لحق بفرد ما . في الحالة الأولى حيث يتعلق الأمر بالعلاقات بين الجماعة وكل عضو من أعضائها يتحدث أرسطو عن عدالة توزيعية . وفي الحالة الثانية التي تتعلق بدائرة العلاقات بين فرد وفرد ، يتحدث عن عدالة تصحيحية أو تقويمية . وهذان هما فرعا العدالة الخاصة . ( وقد نُوقِشت قضية معرفة ما إذا كان هناك مجال لإضافة فرع ثالث ، يُسمى بالعدالة التبادلية ، وهو الذي يتناول تبادل الخدمات ومفهوم المبادلة ) (1) .

إن العدالة التوزيعية تهم السياسة بالمقام الأول . بمعنى أن كل شكل من أشكال الحكم يرتبط بانتخاب المعيار النوعي الذي سيحدد التوزيع العادل ، والذي سيقوم على هذا النوع أو ذاك من الاستحقاق .

إن الديمقراطيون يرون بأن هذا الاستحقاق يكمن في كون المرء حراً ، أما أنصار الإليغارشية فيرونه إما في الثروة أو في الولاعة النبيلة ، وأما المدافعون عن الإستقراطية فيرونه في الفضيلة . إن ما يجب رؤيته جيداً هو أن المفهوم الحقيقي للعدل يتضمن نظاماً تناسيبياً يسمح بمعاملة ما هو متساوٍ ، بشكل متساوٍ ، وما هو غير متساوٍ بشكل غير متساوٍ . لأن « العدل يكمن في شيء ما من المساواة ... . ولكن ليس بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم متساوون » . أما اللامساواة ، التي تبدو لأنصار الإليغارشية عدلاً ، فلا تكون بالفصل بين الجميع ، وإنما بين أولئك الذين هم غير متساوين . إن من المهم أن لا ننظر فقط للأشياء التي يبنّي اقتسامها ، وإنما أن نأخذ بالحسبان أيضاً الأشخاص وما لديهم من اختلافات واستحقاقات ومساهمات غير متساوية في الهدف الأخلاقي المشترك . ويقول أرسطو أيضاً « إنه لأمر مضاد للطبيعة أن تعطى مزايا غير متساوية لمتساوين ، ومزايا غير متشابهة لمتشابهين . ولا شيء » ، مما هو مضاد للطبيعة ، جيد » .

لنعرف هنا ، بالتعارض مع المساواة البسيطة أو « الحسابية » ، على المساواة التناسبية ، أو « الهندسية » للدستور الأفلاطوني في « القوانين » ( وهو تعارض سنجدّه ثانية فيما يتعلق بالمساواة المدنية ، كما سيراهَا أرسطو ) .

ولكن لنحذر من الدمج بين العدالة الأسطوطاليسية ، بصفة عامة ، ونظرية العدالة في « الجمهورية » . إن الفرق في المنظور كبير بينهما بالفعل . فأفلاطون كان يشدد على واجب كل فرد ، وفقاً لمبادئه الخاصة ، تجاه المدينة الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الكاملة . وقد انتهى به الرأي للقول بوجود تسلسل بين الفئات الاجتماعية ، كانت فيه كل منها ترتبط بالقيام ، بشكل دقيق ، بوظيفة محددة نوعياً . وكان عليها أن تعطي المدينة ما تستحقّه بدقة ، وفقاً لما يحدده مبدأ التخصص . أما أرسطو فإنه يتصور العدالة التوزيعية ، المتميزة عن العدالة التامة أو الكلية - وهو تمييز لم يقدّم به أفلاطون ولم يكن عليه القيام به - باعتبارها توازناً بين الحقوق والواجبات ، وفق مبدأ المساواة بالمفهوم الذي نعرفه . إن على كل فرد أن يعطي ، لكنه يجب أيضاً أن يتلقى ما يستحقّه بشكل حق أو حقوق . إن الأمر لم يعد يتعلق ، كما في « الجمهورية »

(1) المرجع السابق = 6- V - ص 228 .

بتسلسل طبقات ، وتسلسل واجبات في ظل الحكم المطلق لفكرة الخير<sup>(1)</sup> .

الصداقة ترافق العدالة .

هناك ، في كل جماعة ، عدالة وينفس الوقت صداقة . إن الفضيلتين ، على ما يبدو ، تختصان بنفس المواضيع ، وتتعلقان بنفس الأشخاص . إن الفضيلة تكبر ، بالطبيعة ، مع الصداقة ، ولهذا فإن لها نفس التوسع . إن أرسطو ، بلا شك ، يضع العدالة ، كما يفهمها في مظاهرها المختلفة ، في أساس التجمع السياسي . ولكن حيث تكون العدالة ، توجد أيضاً الصداقة (Philia) . ويذهب الفيلسوف ، في « علم الأخلاق » ، لحد القول بأن الناس إذا اتحدوا برباط الصداقة فلن يكون لديهم حاجة للعدالة ، في حين أنهم ، لو كانوا عدلين ، سيحتاجون زيادة على ذلك للصداقة . ويلعب على قيمة صلة الصداقة في المدينة ، ويعلم أنها تشد اهتمام المشرعين أكثر من العدالة نفسها ، لأن هؤلاء يسمون جاهلين لجعل الوفاق ينتصر على الخلاف : إلان الوفاق يشبه ، إلى حد ما ، الصداقة . ويكرر أرسطو في « السياسة » بأن الصداقة هي « الخير الأكبر » ، لأنها تخفف للحد الأدنى بالضبط ، إحتالات الفتن .

لقد أشار المعلقون إلى أن كلمة Philia اليونانية لم تترجم أبداً بشكل ناقص جداً بكلمة amitié (صداقة) الفرنسية . ذلك إن معناها أوسع بكثير . فالقصد بها « الصلة الإنسانية بصفة عامة » ، بحيث أن كلمات : رفيق ، إحصان ، حب البشر ، إنسانية ، ألفة ولا بشكل أقل ولكن ليس بدون أمانة ( هيرمة ، تقترح نفسها على المترجم .

إن Philia ، ومهما كان التعبير المعتمد كترجمة لها ، هي احتياطي الحرارة الإنسانية والوجدان والحيوية والكرم ( المتجاوز للتجرد البارد والعدالة الصارمة أو الإنصاف) . فهي التي تغذي وتنشط المرافقة الإنسانية في داخل المدينة ، والتي تتجلى أثناء الأعياد والملاذات والألعاب وكذلك أثناء المحن . إنها الشعور المُنَزَّه الذي يجعل من الممكن التوفيق بين الملكية الخاصة للاموال والامتثال المشترك لشارها ، وفقاً للمثل القائل بأن « كل شيء مشترك » بين الأصدقاء - والذي إستخدمه مؤلف « السياسة » لدعم أطروحاته المعارضة لأطروحة أفلاطون . إن الصداقة (Philia) هي أيضاً التي سيستعين بها أرسطو في معارضته لمشاعية الأطفال في المدينة الأفلاطونية ، حيث لن يكون باستطاعة الأب أبداً أن يقول : « يا بني » ، ولأن يقول « الإبن : « يا أبي » . وكما ستضيق « الصداقة » بين الأقارب ، ستضيق حتى بين أعضاء الجماعة السياسية ، وذلك مثل قطرة نبيذ عذب مُزِجَتْ في كمية كبيرة من الماء ، فأصبح طعمها غير محسوس في المزيج . وهكذا فإنه « لن يكون هناك ضرورة ، في الجمهورية التي نُقِّمُ لنا ، لأن يهتم الناس ببعضهم البعض ، كما يهتم الأب بأطفاله ، أو الإبن بأبيه ، أو الأخ بأخيه »<sup>(2)</sup> .

إن سيادة القانون هي المساهمة الأثمن التي قدمها أرسطو « للضرورة » في الأزمة التالية .

(1) السياسة - III - 9 . ص 203-204

(2) السياسة - II - 4 . ص 94-95

إننا نعلم أي صلة حميمة تجمع بين العدالة ( التامة ) والقانون . القانون ، أو الشرعة الأخلاقية للجماعة السياسية ، باعتباره تعبيراً عن الأوامر الخالدة للأخلاق ! . القانون ، المعبر أيضاً عن العقل : « العقل التحرر من الرغبة » ، والمجرد من الشهوات المعياء التي تحمل من الفرد فريسة لها وتجعله لاشخصي حقيقة » ! . القانون الذي ، باعتباره عقلاً وأخلاقاً ، هو أيضاً طبيعي ، مثلاً أن المدينة ، الشكل الأعلى للحياة الأخلاقية ، طبيعية ! . وهكذا فإن سيادة القانون ستكون في نفس الوقت سيادة للعقل والأخلاق والطبيعة .

إن القانون يكون مكتوباً ، أو غير مكتوب ، أي عري ، والقوانين التي تنشأ عن العرف لها برأي أرسطو سلطة أكثر ، وتتصل بمواد أكثر أهمية من القوانين المكتوبة . إلأن المصدر الأساسي لكليها ، بنظره ، هو المشرع من مخطسولون وليكيرغ ( ونعلم أن هذا كان مفهوماً يونانياً على أكمل وجه ) . فالدفع والشكل الأصلي يأتيان منه ، وذلك دون المساس بحق الشعب بالمصادقة ، أو بادخال تعديلات لاحقة عليها . فالمشرع ، بالخصوص ، هو الذي يتحمل عبء زرع مضمون هذه القوانين في روح المواطنين ، من خلال التربية : « فلا فائدة ، بالفعل ، من امتلاك أفضل القوانين ، حتى المصادق عليها من طرف كل المواطنين ، إذا لم يخضع هؤلاء لعاداتٍ ولتربيةٍ داخلية في روح الدستور » (1) .

داخلية في روح الدستور . . . لأن القوانين يجب ، بالطبع ، أن تكون متفقة مع الدستور ، في الخير كما في الشر . ففي ظل دستور سليم تكون القوانين « عادلة بالضرورة » ، وفي ظل دستور ذي شكلٍ شاذٍ ، تكون بالضرورة ظالمة . إن سيادة القانون تفرض طبيته .

لكن القانون الطيب يلزمه بعض الوقت لكي ينغرس في الروح المدنية ، ويصبح عادة : ولهذا فإن أرسطو ، مثل أفلاطون « القوانين » ، يخشى التغيير : إن حسناته الممكنة لا يمكن أن تقوّص مساوئ عدم الاستقرار .

إن المذهب الاصطناعي (l'artificialisme) الذي نادى به بعض السفسطائيين - من أمثال ليكوفرون تلميذ جورجياس - كان يعارض الطابع الطبيعي المعلن للقانون ، والناجم عن الطابع الطبيعي للمدينة ، بالتغيرات اللاهائية للأنظمة القانونية حسب الزمان والمكان . وكان يقول بأن الطبيعة تجعل هذه التغيرات . فقوانينها ثابتة ، ولها في كل مكان نفس القوة ( فالنار ، على سبيل المثال ، تحرق سواء في بلاد القرس أم في أثينا ) . إن أرسطو لم يكن بإمكانه التملص من هذه المعضلة القديمة الخاصة بالحق الطبيعي (dikaion phusicon) والحق الشرعي أو الوضعي (dikaion nomicon) .

فهو يوافق ( في مقطع شهير من « علم الأخلاق » ) على أن العديد من الأنظمة القانونية هي اتفاقية بصفة بحث . فعل سبيل المثال ، نصل فدية السجين لهذا المبلغ أو ذاك ، أو أنه يجب التضحية للألهة بمعزة وليس بخاروفين ، وهذا ما لا فرق فيه تماماً بالأصل . لكن القاعدة تفرض

(1) المرجع السابق = 9 - V - ص 389

نفسها فور ستمها . إلأن هذا لايعني القول ( كما يوضح أرسطو ) بأن السفسطائيين كان لديهم ، مع ذلك ، الحق بإنكار وجود كل حق طبيعي . فهم ينسبون أن الطبيعة بحد ذاتها تعرف تغيرات في قوانينها : من ذلك أن اليد اليمنى هي بالطبيعة أعلى من اليسرى ، ومع ذلك ، فإن من الممكن دائماً « أن يعمل المرء يساراً كما يعمل يمينه » . إن كل الأمور البشرية ، حتى تلك التي تعود منها للطبيعة ، تخضع للتغير . وفي عالم الألهة فقط يمكن للكلمات أن يوجد . إلأن هذا لا يمنع من أن يُكتشف إلى جانب الحق القانوني والعدل القانوني ، حق طبيعي وعدل طبيعي « له في كل مكان نفس القوة ، ولا يخضع لهذا الرأي أو ذاك » ؛ ويكون ثباته أكبر نسبياً ، دون أن يكون مطلقاً . ويكفي أن يكون لدى المرء عيون جيدة ليتبين عنصر الحق الطبيعي إلى جانب العنصر الوضعي . وذلك بالرغم من تنوع المدن الذي يؤدي لتنوع الحقوق الوضعية وتنوع تفسيرات الحق الطبيعي . ورغم أن هذا لا يروق للسفسطائيين ، فإن الطبيعة والانضاق يتعايشان ، كما هو حال القانون المكتوب والقانون العرفي ، من أجل إعطاء مفهوم سيادة القانون كل وضوحه وكل غناه (1) .

إن المنهج المسمى بالمنهج الاستقرائي (diaporématique) (من apona التي تعني صعوبة ، أو معضلة) الذي أحبه أرسطو قاده لأن يناقش بغزارة السؤال التقليدي الخاص بمعرفة من سيكون صاحب السيادة في المدينة . وما إذا كان من الأفضل أن يكون المرء محكوماً من قبل الإنسان الأفضل أو القوانين الأفضل . وقد وازن في هذا الصدد بين الحمج المؤيدة والمعارضة ، وبدأ وكأنه يتردد ، وقلب مرة بعد أخرى ، وفي كل الاتجاهات ، الصعوبات التي خلقها لنفسه . ويشوش المؤلف ، في بعض اللحظات ، طريقه كثيراً لحد أن بعض المعلقين استطاعوا القيام بمحاولة للتشكيك في حكمه النهائي لمصلحة سيادة القانون والقانون السيد ؛ القانون الذي يحكم ، وليس الإنسان .

ليس الإنسان ، لأن نفسه ، مهما كان ، تخضع لكل حوادث الشهوات ؛ ولأنه يستسلم دائماً لإغراء أن يحكم لمصلحته الذاتية ، ويخرق المساواة ، والعدالة لفائدته ، ويصبح ، بكلمة واحدة ، « طاغية » . ليس الإنسان - على الأقل في المدينة التي تتألف من أفراد متشابهين فيما بينهم ، والذين يجب ، لضرورة طبيعية ، أن يمتلكوا نفس الحقوق ، ونفس القيمة : حينذاك يكون « مضاداً للطبيعة أن يصبح إنسان واحد السيد المطلق لكل المواطنين » .

ومع ذلك فإن عمومية القانون تمنعه من أن يطال كل الحالات الخاصة . ولهذا يجب أن يكون هناك عدد من الحكام . لكن هؤلاء لن يكونوا الأحرار أو خدماً للقوانين . إهم لن يحكموا إلا عندما تكون القوانين ، نتيجة لعموميتها ، عاجزة عن إعلان موقفها بدقة . أما خارج هذا الانفراد ، فإن المناقشة ( كما يرى مؤلف « السياسة » ) تبين بوضوح أن السلطة السليمة يجب أن تكمن في القوانين .

(1) . علم الأخلاق في بيكوماك 10- V - ص 250-252

أنظر = ميشال فيللاي (Michel VILLEY) - « دروس تاريخ فلسفة الحق » - باريس - منشورات داللو (Dalloz) - 1957 - ص 32-33

إن هناك مظهرين من هذه المناقشة يستحقان تحليلاً موجزاً .

الأول يكمن في الاستبعاد المتالي للحلول المختلفة لمعضلة السلطة السيدة في المدينة . فإسناد هذه السلطة للفقراء الذين سيستخدمونها ضد أموال الأغنياء ، أو للأغلبية التي ستستخدمها ضد أموال الأقلية ، أو لطاغية يسرف في استعمال قوته ويمارس العنف ضد أعدائه ، لا يتفق والعدالة . كما أن من الظلم وضع هذه السلطة بيد أقلية من الأغنياء ، الذين سيتصرفون مثل الآخرين ، وسيقومون بنهب أموال الجمهور وسلبها . أما إذا احتكر الناس ذوو القيمة السلطة ، واستفادوا منها لإبعاد الآخرين عن الانقلاب الشرفي والمهام المدنية ، فإن بقية السكان ستصاب بالهانة ، وسيكون هذا ظلماً تحت ستار من الأرستقراطية . « هل من الأفضل إذن إسناد السلطة لفرد واحد ، هو الأكثر فضيلة من بين الجميع ؟ » . إن هذا سيؤدي لتوسيع نطاق الإبعاد السابق ، تحت ستار الملكية .

أما المظهر الثاني للمناقشة فيتَّصَبُّ حول السلطة المكلفة بتعويض عجز أو عدم كفاية القانون ، في حال سكوته أو غير ذلك . وقيل الوصول إلى الحل ( المتمثل بوجود عدد من الحكام الحراس أو خدام القوانين ) ، يقترح أرسطو ، وفق منهجه الاستقرائي ، ويوازن بين حلين ، يقابل كل منهما أحد حذرين متطرفين :

« هل يجب في المواضيع التي يكون فيها القانون عاجزاً عن تقرير أي شيء ، أو عن التقرير كما يجب ، أن تعود الكلمة الأخيرة لإنسان واحد ، للانسان الكامل ، أو لكل هيئة المواطنين ؟ إن المواطنين المجتمعين في جمعية هم ، في أيماننا ، بالفعل ، الذين يحكمون ويتداولون . ومواضيع قراراتهم كلها عبارة عن حالات خاصة . صحيح أنه إذا أخذنا كل عضو في الجمعية على حدة ، فإننا سنجد بأنه يتوفر ، على وجه الاحتمال ، على جدارة أقل من جدارة الانسان الكامل : لكن المدينة مؤلفة من عدد كبير من الأفراد ، والولاية التي يجب اليها المدعون معهم حصتهم هي أفضل من الولاية التي يقدمها شخص واحد . ولهذا السبب أيضاً فإن الجمهور يُعتبر ، غالباً ، قاضياً أفضل من الانسان الواحد ، مهما كان » .

ويضيف المؤلِّف بأن للجمهور الحاضر أيضاً ميزة كونه أقل قابلية للفساد : إن جماهير المواطنين ، التي يمكن مقارنتها بكمية كبيرة من الماء بالنسبة لكمية قليلة ، تدفع نفسها لتفسد بسهولة أقل من السهولة التي تفسد بها الأقلية ( هذه الحجة أُخذَ بها ثانية ، وأصبحت تقليدية ، لدعم المطالبة بالاعتراع العام والشامل في الأزمنة الحديثة ) . كذلك ، فإن الفرد قابل كثيراً لأن يدع نفسه يتقاد وراء الغضب أو أي انفعال آخر من شأنه إفساد حكمه ، في حين أن من الصعب القبول بأن « الجميع سيَدْعُونَ أنفسهم في نفس الوقت يتقادون للغضب والخطأ » .

ويتَّابع أرسطو للمناقشة على هذا النحو ، مقترحاً أيضاً إفتراض أرستقراطية مُستخرجة من الأكثرية ، ومؤلفة من أناس « هم نفوس فاضلة » ، ويشبهون الانسان الوحيد الكامل . . . إلا أن

من المفضل أن لا تبحث في هذه المتغيرات البارعة والرشيقة عن الفكر العميق لأرسطو . فهذا الفكر يكمن في حُكْمِهِ النهائي القائل بأن القانون هو الذي يسود ، وليس الإنسان أو البشر . ومع القانون تسود الموضوعية ، التي تُعتبر العمومية شرطاً لها . ويكون كل شيء مخففاً بالاهتمام بحالات خاصة ، كما تُخفف العدالة بالانصاف ٥٥ .

بعد قطع هذا الطريق ، يستطيع القارئ أن يلاحظ كل ما يدين به مؤلف « السياسة » لمؤلف « القوانين » في هذا الميدان .

ولنلاحظ أخيراً ، أنه ، إذا ساد القانون ، فإن جزء الدستور الذي ينبثق عنه يجب أن يكون له الأولوية . وهذا ما يحدث بالفعل .

إن أرسطو يميز بين ثلاثة « أجزاء » في الدستور . ويعلم أنه عندما تكون الأجزاء في حالة جيدة ، فإن الدستور نفسه يكون بالضرورة في حالة جيدة . ( ويضيف بأن الدساتير تختلف عن بعضها البعض بحسب الطريقة المختلفة التي تُطْمَت فيها كل من هذه الأجزاء ) . فالجزء الأول يُشرع في القضايا المشتركة ، والثاني يتصل بالحُكْم ، والثالث يُقيم العدالة . وبمثل ، بلغة أيماننا هذه ، لترجمة هذه الأجزاء بالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية . ويوضح أرسطو بأن « الجزء » الأول ، وهو الجزء المُشرع (délibérante) ، هو الذي « يقر بصفة سيادة أمور الحرب والسلام ، والتحالفات وانقطاعها . . . ويسن القوانين ، ويلفظ أحكام الموت والنفي والحجز ، ويهتم باختيار الحكام ويتقدمهم حساباتهم . إنه فعلاً ( كما يؤكد المؤلف ذلك ) السلطة السيادة ، والعليا في الدستور » . أما « الجزء » الثاني ، فلا شيء أكثر وضوحاً من التعريف الذي يعطيه له : « إن اسم حكام يجب أن يُعطى بشكل رئيسي لكل هؤلاء الموظفين الذين أسندت لهم سلطة التشريع في مواد محددة ، وسلطة تقرير وإعطاء الأوامر . وتكتسي هذه السلطة الأخيرة أهمية خاصة ، لأن إعطاء الأوامر هو أكثر ما يميز سلطة الحاكم » .

وخصص أرسطو تفصيلات هامة « للجزء » الثالث : أي للسلطة أو العنصر القضائي . لكن لنحتفظ فقط بملاحظة حادة ، تتعلق بالقضاء ذي الطابع السياسي . إن أرسطو يجعل « تنظيمها الناقص » مسؤوًلاً عن الفتن والتغيرات في النظام ٥٥ .

أما المواطنة ، التي هي الأساس الأخير الذي سنتظر فيه ، فتطرح أسئلة مختلفة وحساسة : ماذا يعني تعبير مواطن ؟ من هو المواطن ، ومن يجب أن يكون ؟ أي فضيلة تُطلب من المواطن ؟ وكيف تُفهم المساواة وحرية المواطن ؟ .

إن المواطن يُعرف بمشاركته في الوظائف القضائية والوظائف العامة الأخرى عموماً ، ولا سيما تلك التي يمكن أن يشغلها دون تحديد في المدة ، مثل الانتخاب لجمعية الشعب ، السلطة العليا في الديمقراطية .

(1) السياسة = III-15 و 16 - ص 240-254

(2) السياسة = IV-14-15-16 - ص 315-336

إن هذا التعريف ينطبق ، بدقة ، وقيل كل شيء ، على المواطن في النظام الديمقراطي . إلا أنه لا يتساوى شيئاً في النظم الأخرى التي لا يُمثل الشعب فيها شيئاً ، ولا توجد فيها أي جمعية منتظمة تكون سيّدة في عقد دوراتها ، ولا يُعرف فيها القضية الشعبية . لهذا فإنه يجب أن يُصحح ليتلاءم مع الدساتير الأرستقراطية أو الأليغارشية التي لديها هيئات قضائية وتشريعية وحكومية متخصصة . حيثُ ، يجب القول بأن المواطن هو من يمتلك إمكانية الوصول للوظائف القضائية والتشريعية والحكومية . أما تعبير المدينة ( والدولة ) فيطلق على جماعة المواطنين الذين عرّفوا من خلال هذه الإمكانية ، وهذه التركة ، والذين ينبغي لعددهم أن يكون كافياً ليضمن للمدينة المذكورة الاستقلال التام أو الإكثاف الذاتي .

من هو المواطن ومن يجب أن يكون ؟ : إن السؤال الخاص بمعرفة من هو في الواقع يتعلق بالدستور . أو بعبارة أخرى بشكل الحكم . ولهذا فإن وجود عدة أشكال للحكم يتضمن أن يكون هناك عدة أنواع من المواطنين . بحيث أن العمال اليديويين ( الأحرار بالتأكد ) من مختلف الفئات كالحرفيين والعمال والكادحين ، يتحسون بالمواطنة في عدد من الدساتير . ولكن ليس ( وهذا ما يُسرّع المؤلف لتوضيحه ) في الدساتير من النمط المُسمّى بالإرستقراطي والتي تُعطي الألقاب الشرفية تبعاً للفضيلة : « لأن من غير الممكن أن يتفرغ المرء لتطبيق الفضيلة عندما يعيش حياة عامل أو كادح » . لهذا فإن الجواب على السؤال الخاص بمن يجب أن يكون مواطناً ، في أفضل حكم يمكن تصوره ، لا يشكو من أي تردد . إن أصحاب المهن الميكانيكية ، والتجار والمزارعين يستبعدون من المواطنة في المدينة المثالية : الفئتان الأولى والثانية لأنّ حياتهما « بلا نبالة ، ومضادة للفضيلة » ، والعلة الأخيرة لأنه ليس لديها وقت الفراغ اللازم ، من أجل تنمية الفضيلة ، وممارسة النشاط السياسي (1) .

لكن ، ونظراً لأن مطلب الفضيلة هذا يُذكر دائماً ، ما هي إذن وبالضبط الفضيلة المطلوبة من المواطن والمُنْتَظَرَة منه في نشاطه ؟ هل هي نفس فضيلة رجل الخير أم لا ؟ .

يجيب أرسطو ، في « علم الأخلاق » : « ليس نفس الشيء ، بدون شك ، أن يكون المرء رجل خير ومواطناً صالحاً في هذه المدينة أو تلك » . وفي « السياسة » ( حيث يعود لهذا السؤال عدة مرات ) يُخصّص له في الكتاب الثالث عدة صفحات من النقاش الذي يجريه وفق المنهج الاستقرائي ، والذي يتضمن نصه صعوبات عديدة تجعل من العسير جداً متابعة الفكر سيء الترتيب الوارد فيه . ويمكن تلخيص هذا الفكر ، بشكل تقريبي جداً ، بالقول بأنه ليس هناك ، « بصفة عامة » ، تماثل بين الفضيلة الكاملة لرجل الخير والفضيلة النسبية للمواطن الصالح .

( « بصفة عامة » : لأن حالة المدينة المثالية يجب أن توضع جانباً : لقد خلص أرسطو ، وهو يكتب عن نمط الحياة الذي يجب على الدستور المثالي أن يُؤمّنَه ، للقول : « نرى بوضوح أن الحياة الأكثر كمالاً يجب بالضرورة أن تكون هي نفسها بالنسبة لكل إنسان بشكل خاص ، وبالنسبة للدول

(1) السياسة = VII - 9 - ص 501



والبشر مجتمعين<sup>(٤٩)</sup> .

كيف نفهم المساواة وحرية المواطن ؟ هل صحيح ( حسب الملخص المدهش ل. أ. باركر ) أن المساواة ، بالنسبة لمؤلف السياسة ، كانت تعني ، بشكل متناقض ، اللامساواة ، وأن الحرية تعني الطاعة والخصوع ؟ .

إن نظرية العبودية تبين بما فيه الكفاية أن المساواة الطبيعية ، المساواة البشرية الشاملة ، والتي يُعتبر العبد بموجبها مساوياً للسيد ، والبربري مساوياً لليوناني ، لم تكن مطروحة على بساط البحث . إن الأمر لا يمكن أن يتعلق إلا بالمساواة المدنية . إلا أن المؤلف ينطلق ، في هذا الصدد ، من مفهوم العدالة التوزيعية في المدينة المنظور لها كتجمع بين متساوين ؛ ولكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل يتناسب واستحقاقاتهم . إنها مساواة ، تناسبية أو « هندسية » ، تأخذ بالحسبان الاختلافات الموجودة ، وتُبنى عليها ، إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى ، وتعزز إعطاء حصص غير متساوية لمن هم غير متساوين إجتماعياً وأخلاقياً . إن هذه المساواة المحافظة للغاية ( وفقاً لعامل مسيطر في الروح الأرستوطاليسية ) تتناقض بعنف مع المساواة الديمقراطية ، البسيطة ، المطلقة ، « الحسابية » ، التي تعامل كل المواطنين كوحدة متساوية بشكل دقيق - إن كل واحد يُعدُّ واحداً ، ولا شيء إلا واحداً - وتسوي الأوضاع وتطارد الفروقات ، وتبدي عداءً للأغنياء ، وتعطي حصة متساوية لمن هو غير متساوٍ إجتماعياً وأخلاقياً ، أي نفس الحصة لأسوأ مواطن ولأفضل مواطن .

ألا تبلغ الأوليغارشية ، التي تركز ظاهرياً على اللامساواة ، بالعكس ، المساواة الحقيقية ، نظراً لأنها توزع أكثر على من يساهم أكثر بالمال ، في حين أن الديمقراطية ترفض أن تأخذ بالاعتبار كل لا مساواة في المساهمة في الهدف الأخلاقي المشترك ؟ لا ، لأن المفهوم الأوليغارشي ( كما يرى أرسطو ) لديه عيب خطير يكمن في أنه يقيس الاستحقاق والقيمة على أساس الثروة فقط ، في حين أن التوزيع العادل يجب أن يقوم على أساس درجة مساهمة كل واحد في الفضيلة ، باعتبارها غاية المجتمع السياسي . لذلك فإنه في الأرستقراطية ( التي تستند للطابع الأخلاقي لكل واحد ) يتواجد المفهوم الأعلى والأصح للعدالة التوزيعية ؛ وبالتالي ، للمساواة .

أما فيما يتعلق بالحرية ، فإنه يجب البدء بأن نضع جانباً حرية الولادة مقابل العبودية . وفيما بعد ، يجب إعلان أن حرية المواطن ليس لها علاقة بالقدرة على فعل كل ما يريد ، أي القدرة على العيش كما يريد ، وعلى الذهاب ( كما يقول أوربيد ) حيث تقوده رغبته ( وهي القدرة المرفوضة بالنسبة للعبد ) . إن أرسطو ، بعد أفلاطون ، يدين مثل هذا الموقف . ويؤكد مجدداً النظرية اليونانية التقليدية التي لا ترى تناقضاً بين الحرية وتدخّل المدينة في كل أنواع الميادين . وبدعم الفكرة القائلة بأن العيش وفقاً لدستور تدير فيه الحكومة الأمور وفق المصلحة المشتركة وليس وفق

(٤٩) السياسة : 4-7 ص 482 . ويجب أن نوضح أيضاً أن حالة الحاكم ، حتى في المدينة العادلة ، تختلف عن حالة المواطن العادي ، من حيث أن العسيلة أو الكمال ، بالنسبة له ، هي « نفس فضيلة رجل الخير » .

مصلحتها الخاصة ، وتخضع لقوانين أُعدت بشكل نظامي ، هو في الحقيقة الحرية والخلاص بالنسبة للانسان ، وليس ابدأ « عبودية » . سيقال أن الانسان ، بقيامه بذلك ، سيحتي إرادته الخاصة ، بدل أن يؤكدها ، أمام شيء هو خارجي عنه . ولكن ، إذا كانت السلطة الدستورية والقانون يحوزان على موافقة الداخلية ، فإنه ، بتحديد ذاته بذاته وفق أوامرها ، سيكون حراً . بهذا المعنى يمكن للحرية أن تُعتبر ، بالفعل ، خضوعاً<sup>(1)</sup> .

### 3 - المدينة المثالية

إن البقية الطبيعية لهذا العرض حول الأسس أو المبادئ الموجهة للوجود المدني ، بالنسبة لفكر سياسي يوناني ، تكمن في وضعها موضع التطبيق في مخطط مفصل لمدينة مثالية . لقد كان عل أرسطو الذي عرض ، في الكتاب الثاني من « السياسة » ، الدساتير المثالية لفاليس الشاليدوني (Phaléas de Chalcédoine) وهيبودامس الميليتي (Hippodamos de Milet)، بعد نقده « لجمهورية » أفلاطون ( ودون أن يؤقر القوانين ) ، أن يقترح دستوره المثالي .

إن هذا الدستور يُشبه ، في خطوطه العريضة ، دستور القوانين . إن مدينة « الاختيار الثاني » لدى أفلاطون ، التي تعتبر تنازلاً قدمه هذا المثالي المستسلم للواقع ، تُقدّم الاطار العام لمدينة أرسطو المثالية . إن التأثير الافلاطوني يُفسّر بأن الكتابين السابع والثامن ( الذي لم يكتمل ) من « السياسة » حُررا خلال المرحلة الأولى للنشاط الفلسفي للمؤلف ، المسماة بمرحلة أسوس ، بالرغم من أنها يأتیان حسب الترتيب التقليدي في آخر المؤلف .

إن أرسطو ، على إثر معلمه يُحدد للمدينة المثالية بعض الشروط المادية الخاصة بالسكان والاقليم .

أما السكان ، ويُقصد بهم هيئة المواطنين ، فيجب أن يكون عددهم كافياً من أجل أن تمتلك المدينة الاكتفاء الذاتي ، ولكن دون أن يتجاوز هذا العدد حداً معيناً ، لن يكون باستطاعة المواطنين بعده أن يتعرفوا على بعضهم البعض ولا أن يعرفوا من يكونوا ( في مجتمع كثير العدد ، سيكون التعيين في الوظائف العامة وإدارة العدل « منحرفاً » حتماً ) . إلا أن أرسطو ، على خلاف أفلاطون ، لم يحدد هذا العدد . لكنه يوضح بدقة أيضاً أنه يجب أن يكون بالامكان مشاهدة السكان بسهولة « وبمنظرة واحدة » .

إن هؤلاء السكان يجب أن يمتلكوا بعض السمات الطبيعية ، ولا سيما الطبيعة الخاصة بالعرق باليوناني أو بالاسرة الهيلينية الكبيرة . إن شعوب المناطق الباردة في أوروبا الشمالية شجعان ، لكنهم قليلو الذكاء وقليلو البراعة في الميادين التقني . والأمم الآسيوية الذكية والمبدعة ليس لديها الشجاعة ، وهذا ما يحكم عليها بالعبودية . أما الهيلينيون الذين يحتلون موقعاً جغرافياً متوسطاً فإنهم أذكاء وشجعان في آن واحد . ولهذا فهم يعيشون أحراراً في ظل مؤسسات سياسية متميزة .

(1) أبلر = السياسة III - 4 - ص 178- 182

ولو كان لهم أن يبلغوا الوحدة الدستورية لكنوا حتى « قادرين على حكم العالم بأسره » . وهكذا ، وبعد أن مهَّد لما سيُسمى « نظرية المناخات » - التي استلهمها مباشرة من بحث ذي طابع طبي ببحث لـ هيبوقراطس ( Hippocrate ) حول الهواء والماء والمكان - وقام أيضاً بإعلان إيمانه بالوحدة الهيلينية ، وهو إيمان يستحق مداه الدقيق أن يكون موضوعاً لنقاش ما ، يعود أرسطو لهيئة المواطنين ، أي شعب مدينته المثالية ، فيقول : « نرى إذن بوضوح أنَّ الشعب المدعو لأن يدع نفسه ينقاد طامعاً للفضيلة على يد المُشرِّع ، يجب أن يكون له طبيعة ذكية ومصمَّمة في آن واحد » (1) .

إننا نعرف الأسباب التي من أجلها ينبغي أن يُستبعد الحرفيون والعمال الكادحون ، وكذلك التجار والمزارعون ، من المواطنة المثالية . فهو لا تنقصهم الفضيلة وأوقات الفراغ . إن وقت الفراغ يرتبط بالفضيلة التي لا يمكن للسعادة أن تنفصل عنها . ويقول لنا أرسطو عن وقت الفراغ ( وذلك في صدد حديثه عن التربية في المدينة المثالية ) ، إنه أجدر بالتفضيل من الحياة النشيطة . ويُعتبر ، بشكل حقيقي ، غاية أكثر منها . لكنه يوافق على أن العمل ووقت الفراغ كلاهما لا بد منه . ضمن هذا المنظور استُبعدت الفئات المذكورة من هيئة المواطنين ، باعتبارها لا تشكل « أجزاء » كاملة وعضوية « من الجماعة السياسية » ، وذلك بالرغم من أنها تشكل « شرطاً ضرورياً » ، لهذه الجماعة ولوجودها وازدهارها .

وأما بالنسبة للأقليم ، فإن أرسطو يوصي بالأقليم الذي يكفي نفسه بنفسه بشكل أفضل ، والذي يضم أرضاً خصبة بكل أنواع المنتجات ، ويتسع بحيث يمكن للسكان أن يعيشوا فيه حياة فراغ ( أيضاً ! ) تكون في آن معاً « ليبرالية » وبدون بخل وحرمان ، و« معتدلة » وبدون إسراف من أي نوع . إن هذا الأقليم يجب أن يكون صعب الاحتياج . ولهذا فإن من المناسب أن يكون بالامكان مشاهدته بنظرة واحدة ، تماماً مثل السكان . إن مركز الدولة ، أي المدينة بالمعنى الضيق للكلمة ، يجب أن يُقام في موقع ملائم بالنسبة لكل من البحر واليابسة . لقد كان أفلاطون ، والأوليغارشيون ، معادين للقرب من البحر الذي اتهموه بتسهيل قيام الحكم الديمقراطي بالمعنى الأسوأ للكلمة . أما أرسطو الذي كان يرفض كل نظرة دغائية أو متحيزة فقد وازن بين الحسنات والسيئات ، قبل أن يخلص لتحجيز القرب من البحر ، الذي بدت له مزاياه ذات الطابع العسكري والتجاري أكثر بداهة بكثير من المساوىء المُشْهَر بها ( فهذه المساوىء يمكن إما تجنبها أو التخفيف منها بطريقة كبيرة ) .

بعد استبعاد الفئات المهنية المشار إليها أعلاه ، وإنزالها لمرتبة « الشرط الصوري » ، يُوَجَّه كل الاهتمام في هذا الدستور المثالي الذي ستكون المدينة في ظله « سعيدة للغاية » ، للطبقتين اللتين تشكلان ، بالتمييز ، قسمي هذه المدينة . أي قسماها « الكاملان » و« العضويان » وهما : الطبقة العسكرية والطبقة المُشرِّعة ( La classe délibérante ) . فبين أيديهما تتركز ، بحصص متساوية ، الملكيات غير المخصصة للأملاك العامة . لأن بما لا بد منه أن يكون لدى المواطنين موارد كبيرة . وإذا كان أرسطو قد استبعد كل شيوعية ، فإنه كان يرى أنَّ يُجْعَلَ استعمال ملكية الأرض « مشتركاً

(1) انظر « السياسة VII-7 - ص 494

بصفة حبيّة » . كما أنه لم يقبل بأن يجرم أي مواطن من وسائل البقاء . ولهذا دعا لتأسيس الولايم المشتركة .

وستركز أيضاً بين نفس الأيدي الأعباء العامة . إن أرسطو ، الذي يستبعد التخصص الوظيفي الصارم الوارد في « الجمهورية » ، ينظم التوزيع بحسب العمر . فنفس الأشخاص سيكونون مقاتلين وحكام وقضاة وحتى كهّان ، ولكن في فترات مختلفة ومتابعة من حياتهم . فالحرب للشباب الذين يمتلكون القوة الحسدية ؛ والتشريع والعدالة للكبار سنّاً الذين يمتلكون التعقل (Phronesis) ؛ وخدمة الآلهة ، أي الوظائف الكهنوتية للشيوخ المنسحبين من الحياة النشيطة .

ويشير أرسطو ، بواقعية ، للميزة السياسية الكبيرة لثقل هذا النظام الذي يجرّد الطبقة العسكرية من أي ميل لقبّل الدستور ، « لأن أولئك الذين يملكون الأسلحة ، بشكل سيد ، هم أيضاً السادة المطلقون في الحفاظ على المؤسسات أو في قلبها » . ولهذا فإنه سيكون من قلة الحكمة التطلع لابقاء أولئك الذين لديهم الامكانية لاستعمال القوة في حالة خضوع دائم . إلا أن كل خطر سيستبعد ، على ما يبدو ، عندما نؤضع الوظيفة العسكرية « ووظيفة الحكم بين نفس الأيدي ، ولكن ليس في نفس الوقت » .

هذا النظام ، أي إسم سنعطيه ؟ إن الملكية والمشاركة في السلطة والتربية ( كما سنرى ) ستكون بين أيدي أولئك الذين يؤلفون هيئة المواطنين الضيقة . وسيلعب كل المواطنين نفس المستوى الاجتماعي والأخلاقي والثقافي . لهذا ستكون ميايل للحديث عن ديمقراطية « مثالية » . لكنها ستكون بالحقيقة مثالية كثيراً ، بحيث أن تعبير أرستقراطية هو الذي يعرض نفسه على الفكر .

« إن الأفضل يحكمون ، الجميع باعتبارهم الأفضل ... إن الفضيلة هي الهدف ... الفضيلة هي مقياس الألقاب الشرفية المعطاة للمواطنين ... وبما أن كل الأشياء يجب أن تقدر على أساس أهدافها ، فإنه يجب أن نخلص لوصف النظام بأنه أرستقراطي . وإذا تذكرنا بأن كل واحد ، ولو على المدى البعيد ، سيشكل بالنهاية جزءاً من الحكومة ، فإن هذا لا يمنع من القول بأن السلطة ، في كل لحظة ، تعود لأرستقراطية طبيعية تستند على عامل العمر والتجربة . ولهذا فإن اسم أرستقراطية سيبدو جديراً بالقبول ليس فقط بسبب هدف المدينة ، وإنما بسبب طابع الطبقة السيدة أيضاً » (1) .

إن العبء الأساسي وشبه المقدس في توفير التربية لهذا الشعب ، المؤلف من الأفضل ، والذي يجب أن يدع نفسه يتقاد طوعاً للفضيلة على يد المشرّع ، يقع على عاتق هذا المشرّع .

(1) انظر : أ . ملوك - المرجع السابق ذكره - ص 422

## في التربية

لقد خصصت لهذه التربية ، التي من المستبعد أن تُترك للمبادرة الفردية ، تفصيلات وفيرة ومُتقنة بشكل خاص . وبطراً لأن رسالتها تكمن في تكييف مواطني المستقبل مع مهامهم المدنية ، إن لم تكن في جعلهم « رجال خير » كامليين ، ولأن عليها أن تزودهم بأحكام الروح وصفات النفس التي يتكوّن من مجموعها « الطابع » المطلوب من طرف الصوت الأخلاقي أو الخلق الخاص بالجماعة ، فإن التربية يجب بالضرورة أن تكون واحدة ومتشابهة بالنسبة للجميع : أليس هناك غاية واحدة للمدينة بأسرها ؟. سيعترض البعض على هذا - من أجل تبرير الممارسة الأثنية ( المناقضة لممارسة اسباطة ) التي كانت تترك للأهل مهمة السهر على تربية أطفالهم ، وتوفير لهم تعليماً متفقاً وأفكارهم الشخصية - بالقول بأن المواطن « يملك نفسه » ؟. لكن أرسطو يرد بأن هذا ليس صحيحاً ، وأن « الجميع في الحقيقة ملك للمدينة ، لأن كل مواطن هو جزء من المدينة ، وأن العناية بكل جزء تؤجّه طبيعياً نحو العناية بالكل » .

إن حق المدينة هو إذن مطلق . لكن أرسطو ( بخلاف مؤلف الجمهورية ) يوافق في الواقع على تعاون الأهل الطبيعي ، في هذا المضمار ، شريطة مراقبة رسمية تُحدّ من تصفهم المحتمل ، وتؤمّن وحدة الرؤى ، وتضافر الجهود المدنية .

إنّ المُشرّع بأخذه الأشياء - والكائنات - من نقط إنطلاقها ، يعزّم أن يُؤمّن للأطفال ، الذين يربّون ، جسماً في حالة كاملة . وهو يحدد سن الزواج بحدود الثاني عشرة سنة للبنات ، والسابعة والثلاثين أو أقل بقليل للرجال . أما أفضل فصل للزواج فهو الشتاء . كما يحدد أيضاً فترة الانجاب . لأن الأطفال الذين يولدون من أبوين كبيرين السن يكونون معتوهين ، تماماً كالأطفال المولودين من أبوين فتيين جداً : إن هذه الفترة يجب أن تكون أثناء مرحلة النشاط الكامل للذكاء ، التي تصل لحدود الخمسين سنة . ( « وعندما يتم تجاوز هذا السن بأربع أو خمس سنوات ، سيُعفي الرجل من إنجاب الأطفال . وخلال سنوات العمر الباقية لن يقوم بممارسة العلاقات الجنسية إلا لأسباب صحية بدنية ، أو لأي سبب مشابه آخر » ) . ويصف المُشرّع أخيراً النظام الذي ينبغي على النساء الحوامل اتباعه : نشاط جسدي وهذوء الروح الأكثر كمالاً (١) .

وبافتراض أن الطفل ولّد في أفضل الظروف ، فإن تربيته ستؤجّه ضمن روح ما ، وستجري وفق برنامج محدد .

الروح . - لقد وضعت النبرة على ما يُشكّل الإرادة ويكيّفها رويداً رويداً ويبلغ الشعور الأخلاقي ، أكثر مما وُضعت على المعرفة لذاتها ، وعلى الذكاء لذاته ، وعلى الذوق الفني لذاته . إن كل تخصص ينبغي استيعاده ، وبالتالي ، كل اتجاه احترافي في التعليم : فليس على الرجل الحر أن يتفرغ بإسراف وبطريقة معمقة جداً حتى ولو للفنون الليبرالية التي يجب أن يستخدمها من أجل أن يعيش حياة فراغ بعيداً عن كل منفعة وضعية ( « إن البحث بالأجمال عن المنفعة هو أقل ما يناسب

(1) السياسة - VII - 16 - ص 536 وما يليها .

النفوس المهذبة والحرة » ) .

البرنامج .. يتلقى الطفل تربيته الأولى ، أي حتى السنة السابعة ، في المنزل : وهناك هيئة مفتشين (Pédonomes) ترأب الأهل ، ولا سيما فيما يتعلق بالألعاب . بعد ذلك ، وخلال سلكين متتاليين ، مدة كل منهما سبع سنوات ( الأول حتى سن البلوغ في الرابعة عشر ، والثاني حتى الواحدة والعشرين ) يجب على الأهل أن يحترموا بشكل صارم القواعد التي يضعها القانون . فهم ملزمون بتنشئة أطفالهم وفق « شكل التربية » المحدد ، أي « الليبرالي والنبيل » ، وليس المتفعي أو الضروري . ومن سن السابعة وحتى الرابعة عشر ستكون فترة تدريب الجسم بواسطة الرياضة . ومن الرابعة عشر وحتى الواحد والعشرين ستُعلم الفنون الليبرالية (حيث سيعطى اهتمام خاص جداً للموسيقى ، وذلك لأسباب متنوعة ) بغية تنشيط الفضيلة . وحسب التلخيص الموفق ل . م . دفوري فإن « الشباب سيُعلم الآداب والرياضة والموسيقى وربما الرسم . لكن الغاية لن تكون تكوين نَحْوِيِّين أو أبطال رياضة أو ماهرين في عزف الموسيقى أو رسامين . إن الشباب سيَتَقَلَّم تذوق كل هذه الأشياء أكثر من تنفيذها » (D) .

ويتهى الكتاب الثامن من « السياسة » ، في حالته غير المكتملة ، بتحليل للطابع الأخلاقي - المرتبط بتطهير الشهوات أو Catharsis - لمختلف الأساليب الموسيقية . ويتقص لوحة المدينة المثالية ، ليس فقط بنية ونهاية المقترحات حول التربية ، وإنما أيضاً التوضيحات حول بنية السلطات المُكوَّنة ، وحول التشريع والعقوبات . وإذا وضعنا التربية جانباً ، فإن الوسائل التي ستحقق بها الحياة المثالية ، لم يُشر إليها .

---

(1) السياسة - VII - ص 544 وما يليها .

## الفصل الخامس

### أرسطو (تابع)

#### الديستاتير الواقعية

« كان يعمل للبحث الصائي الذي يعن العالم الحقيقي ،  
والعبر الذي ينجم من إغراء للمخضات البراقة والخلاصات  
للمعدة سلفاً . . . ولم يكن يصل إلى النتيجة إلا عبر فحص  
تحليل طويل . . . . ورداً على تلميذه الاسكندر الذي يسأله  
عن معلمه ، سيجيب بفخر « أن الأشياء نفسها تفتت ، ولم  
تعلمه أن يكذب » .

م . بريلو (M. PRELOT)

### 1 - تصنيف الديستاتير :

#### عموميات

بأخذ احترام الشرعية كمعيار ، عُدَّ أفلاطون في « السياسي » ، ثلاثة ديستاتير منتظمة ،  
هي : الملكية ، والارستقراطية والديمقراطية المعتدلة ، وثلاثة ديستاتير غير منتظمة هي : الطغيان ،  
والأوليغارشية والديمقراطية المتطرفة . وقد أخذ أرسطو ثانية في « السياسة » بهذا التصنيف السداسي  
جاءلاً من المصلحة العامة معياراً له . فالديستاتير السليمة أو الطبيعية هي التي تمارس فيها السلطة  
السيدة بغية تحقيق هذه المصلحة العامة . والديستاتير غير السليمة أو المنحرفة أو الضالّة هي التي  
تمارس فيها السلطة السيدة بهدف خدمة المصلحة الخاصة لمن يتولاها . ونظراً لأن هذه السلطة هي ،  
بالضرورة ، بيد رجل واحد أو أقلية أو جماهير المواطنين فإنه يمكن تمييز ثلاثة أشكال سليمة هي :  
الملكية ، والارستقراطية والجمهورية المعتدلة ( أو « Politie » ) ، وثلاثة أشكال منحرفة هي :  
الطغيان ، والأوليغارشية والديمقراطية .

إن حكم الفرد الواحد هو ، بالمعنى الأوسع للكلمة ، ما يُسمَّى الملكية (monarchie) . فإذا  
مُورس بطريقة نزبية ، ومن أجل المصلحة العامة ، سُمِّي ملكية (royauté) وإذا مُورس بهدف  
خدمة المصلحة الخاصة للحاكم الفرد سُمِّي طغياناً (tyrannie) . وحكم البعض أو الأقلية ، إذا  
مُورس بغية تحقيق المصلحة العامة ، وبواسطة الأفضل وفق الفضيلة ، سُمِّي أرستقراطية . لكنه  
إذا مُورس بواسطة الأغنياء والميسورين ولخدمة مصالحهم سُمِّي أوليغارشية (Oligarchie)، واعتبر

شكلاً غير سليم ومنحرف وضالٌ . وحكم الأكثرية إذا كان لخدمة المصلحة العامة سُمِّيَ جمهورياً معتدلاً (polite) (أو Politeia بالمعنى الضيق) . أما حكم الأكثرية ، الفقراء علمياً ، والمصريين ، الذي يستهدف خدمة مصلحة الفقراء فقط ، فيُسمَّى ديمقراطية ، ويعتبر شكلاً غير سليم ومنحرف وضالٍ . وهكذا فإن الديمقراطية والأوليغارشية والطغيان تعتبر ثلاثة أشكال للحكم « لا يسعى أي منها لتحقيق المنفعة العامة » .

إلا أن الفكر الدقيق لأرسطو أهمه القيام ، من جهة أخرى ، بعملية ضبط لتعريفه للأوليغارشية وللديمقراطية ، القائم على أساس العدد . صحيح أن الأغنياء عادة هم الأقلية ، وأن الفقراء هم عادة الأكثرية ؛ لكن هذا الأمر ليس إلا حادثاً طارئاً ، لأنه يمكن الافتراض بأن الأغنياء يشكلون الأكثرية ، وأن الفقراء يكونون الأقلية . ولهذا فإن جوهر التمييز يكمن في أن الذين يتولون السلطة في الأوليغارشية هم الأغنياء ، وأن الذين يتولونها في الديمقراطية هم الفقراء : فالفقر والغنى يكونان إذن الفرق الحقيقي . وفي كتاب آخر من « السياسة » ، يُنقَى المؤلف تصنيفه مضمياً عنصر الولادة الحرة في الديمقراطية ، وعنصر الولادة الأعل من المستوى العام في الأوليغارشية . بحيث نصل لتعريف « مركب » يضع في جعبة الديمقراطية ثلاثة عناصر هي : العدد الكبير ، والولادة الحرة ، والفقير ، وكلها موجودة فيها ، وفي جمعية الأوليغارشية ثلاثة عناصر هي : العدد القليل والولادة النبيلة والغنى ، وكلها موجودة فيها أيضاً<sup>(٩٠)</sup> .

هذه الإيضاحات تبين أولاً أن التصنيف السداسي للديستاتير الذي أخذ به أرسطو همه ، في حد ذاته ، أقل مما يهيمه كمرتكز لمنهجه التحليلي المستند لعدد كبير من الوقائع الدقيقة ، والوثائق الغزيرة<sup>(٩١)</sup> . وهي تبين فيما بعد أن المؤلف يركز انتباهه على شكلي الحكم الأكثر انتشاراً في عصره ، في العالم الهيليني ، وهما الديمقراطية والأوليغارشية ، بالرغم من أن الأمر يتعلق بشكليين غير سليمين ، ومنحرفين ، وضالين .

ومع ذلك فإن أرسطو يكرس بعض التفصيلات للملكية والطغيان ( الصورة الضالة للملكية ) وكذلك للاستقراطية .

إننا نعلم أي مكان كانت تشغله الملكية بالمعنى الواسع لحكم الفرد الواحد ، سواء كان ملكاً

(٩٠) إن هذا المفهوم حول « تعددية العناصر » الذي تحويه كل مدينة والذي يؤدي بالضرورة لعدة أنواع من الديستاتير ، هو أساسي عند أرسطو . ( « يجب أن توجد بالضرورة عدة فئات من المجتمع السياسي ، تختلف نوعياً عن بعضها البعض : لأن الأجزاء التي تتألف منها مجتمعاتنا تختلف أيضاً نوعياً فيما بينها . - انظر « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 3 - ص 266 - حول نصيب الديمقراطية ، وكذلك الكتاب الثالث - الفقرة 8 - ص : 201 - 203 ، والكتاب الرابع - الفقرة 4 - ص 268 - 270 والحاشية 3 - ص 269 .

(٩١) يُشار دائماً في هذا الموضوع للمجموعة للمؤونة : *Politeia* التي يوجد فيها تحليل لكث وثلاثين دستوراً لمدينة أو شعب يوناني أو بربري ، والتي لم يبق منها ، كما لو بمحجزة ، إلا دستور أثينا ، المنشور في عام 1891 بناء على مخطوطة مصرية اكتشفها السير فريدريك كنيون (F. Kenyon) ( منشورات وترجمة جدماثيو (G. MATHIEU) وب. هوسوليا (B. HAUSSOULIER) - باريس - 1952 - Belles-Lettres - الطبعة الرابعة ) .



أم طاغية ، في تأملات الكُتّاب السياسيين في القرن الرابع من أمثال اكزينتوقون وإليزوقراط . لذلك لم يكن باستطاعة أرسطو أن يعيّن نفسه من إيجاد نظرية لهذا الحكم ، حتى ولو لم يكن هناك إلا القليل من التطبيقات له في الواقع .

نظرياً ، وبشرط افتراض وجود ملك حكيم وفاضل على شاكلة ملك « السياسي » لأفلاطون ( الإنسان الملكي المالك ، حقيقةً ، للعلم الملكي ) ، فإن الملكية تنفوق على كل الأشكال الأخرى للحكم . فعندما يحدث لمواطن أن يؤكد لنفسه مكانة عالية جداً ، نظراً لأن علمه يتجاوز « علم الآخرين مجتمعين » ، فإن من العدل أن يتولى السلطة العليا على كل الأشياء . إن كائناتاً يمثل هذا الاستحقاق هو « كاله بين البشر » . إن تطبيق القواعد العادية عليه لن يكون إلا مضحكاً . كما أن نفيه أو قتله أو الحكم عليه بالنبد سيكون أمراً غير معقول . إن إخضاعه لمبدأ التنابؤ في القيادة والطاعة ، ووضعه ثانية ، عندما يحين دوره ، في مرتبة المحكوم سيكون أمراً جارحاً . وليس هناك حل آخر غير إسناد السلطة الكلية له بصفة نهائية ، وبدون مراقبة ، والاعتراف له بالحق في أن لا يطع إلا إرادته الخاصة . وهذه هي الملكية المطلقة أو *Pambasileia* . إن من الممكن تصور شعب متميز بقبالية طبيعية لانتاج عزقٍ جدير ، « بسبب فضيلته السامية » ، بأن يكون على رأس النظام السياسي ؛ ويكون « مهياً » ، لهذا ، لأن يحكمه ملك مطلق .

وإذا اعتبر أرسطو نفسه ملزماً بذكر هذا الافتراض ، وبالإبقاء باستثناء كلي لبسدا سيادة القانون ، فإن من غير المشكوك فيه أنه لم يكن يؤمن بوجود مثل هذا الملك المطلق في المدن القائمة فعلاً في عصره ، بحيث أنه يمكن الحديث هنا عن تأمل أكاديمي « في الضيوع »<sup>(1)</sup> .

وعندما يفرض الواقع نفسه على ملاحظته ، فإن أرسطو قلّسها بلمتقي بملكية غير ممزوجة بطغيان ، وذلك باستثناء الملكية الاسبارطية ( التي هي ، في حقيقة القول ، مهمة دائمة ووراثية لخبير في إدارة الشؤون الحربية ) . أما الملكيات البربرية ، من النمط الفارسي ، فهي طغياتية بسبب مدى اتساع السلطة ، بالرغم من أن لها أساساً قانونياً . إن الطغيان في صورته القصورى ( التي هي أيضاً صورته الخالصة ) يقابل الملكية المطلقة باعتباره شكلها المنحرف والفضال . إن المؤلف يُعرّفه بأنه الحكم « الذي يمارس فيه رجل واحد سلطة لا مسؤولة على كل المواطنين بدون تمييز ، سواء كانوا متساوين أم متفوقين ؛ ولا يستهدف من هذا إلا مصلحته الخاصة ، وليس مصلحة رعاياه . إن مثل هذه السلطة يقوم أيضاً على العنف الخالص ، لأن أي إنسان حر لا يتمثل بلا احتجاج سلطة من هذا النوع »<sup>(2)</sup> .

وحول الاستقرائية ، أضيفت بعض الايضاحات على التعريف الذي نعرفه . إن الأفضل يحكمون ويعتبرون الأفضل بفضيلتهم بصفة مطلقة ( بدل أن يكونوا مجرد أناس طبيين بالنسبة لبعض الظروف المعنية أو لبعض المعايير المتصلة بهذا الدستور أو ذاك ) . إن الألقاب الشرفية توزع

(1) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص : 336

(2) السياسة - الكتاب الرابع - الفقرة 10 - ص 298-299

بحسب الفضيلة ، وهذا هو المفهوم الاسمي للعدالة التوزيعية . إن من الممكن أن نتصور أن يكون شعب ما متكيفاً مع نظام أرستقراطي . وهذه الحالة هي حالة الشعب الذي يتبع بشكل طبيعي ، كمية من المواطنين القادرين على أن يكونوا محكومين كرجال أحرار من قِبَل أولئك الذين جعلتهم فضيلتهم مؤهلين لقيادة المدينة .

إن النظام الارستقراطي الحقيقي هو الذي يتطابق ، كما رأينا ، مع الدستور المثالي ، لأن حكم الأفضل يتحقق فيه بالحقيقة . « إلا أن هذا يعني القول ، أنه يبقى غريباً عن الواقع القابل للملاحظة ، تماماً كالملكية المطلقة (Pambasileia) التي تفترض أيضاً فيمن يحكم ، الفضيلة الأكثر كمالاً . ومع ذلك فإن أرسطو يقبل ، بطريقة التنازل ، الى جانب هذا النظام الارستقراطي الحقيقي والاول ، « الذي يمثل الدستور المثالي » نوعين آخرين مخفيين من نمط قرطاجة ونمط إسبارطة ، وذلك بحجة أن الفضيلة ، دون أن تهيمن كما يجب ، تؤخذ فيها على الأقل بعين الاعتبار من أجل اختيار الحكام . إلا أن هذه التفاصيل تبقى هزيلة الى حد ما وقليلة الجاذبية .

إن الفائدة لن تظهر حقيقة إلا مع دراسة الديمقراطية والأوليغارشية ، أو بشكل أكثر دقة ، تختلف أنواع الديمقراطية ومختلف أنواع الأوليغارشية . وفي هذا الصدد ، يحرص المؤلف ، في بداية الكتاب الرابع الذي يفتح مناقشة ثانية وتحقيفاً أو تقصياً حول الدساتير ( المناقشة الأولى كانت موضوعاً للكتاب الثالث ) على شرح أفكاره مطولاً . وقد ركّز كل المعلقين على الأهمية الاستثنائية لهذه الصفحات بالنسبة لتطور علم السياسة .

## إنزلاق علم السياسة

يقول أرسطو : كما أن هناك علماً للرياضة البدنية يقوم بعملية تمييز بين مختلف التارين البدنية بناءً على الاستعدادات الجسدية الكبيرة الى هذا الحد أو ذاك ، وعلى النوايا المختلفة لأولئك الذين يتفرغون لها ، فإن هناك علماً سياسياً يميز بين مختلف نماذج الدساتير بناءً على ملامتها ، الى هذا الحد أو ذاك ، مع الطبيعة ، وعلى نوعية الهيئات السياسية المختلفة . ويضيف المؤلف : وكما أن هناك نوعاً من التارين ، هو الأفضل في حد ذاته ، ويجب أن يخصص للانسان الأكثر موهبة ، والذي يتوفر على الحد الأقصى من الوسائل ، فإن هناك شكلاً مثالياً للدستور بحاجة لموكب كامل من الخيارات الخارجية من أجل أن يتحقق . وعلى علم السياسة أن يكتشفه ، ويستخلص السمات التي ستجعله « الأكثر اتفاقاً مع أماننا ، إن لم يضع أي طرف خارجي عقبة أمامه » . لكن على علم السياسة أيضاً أن يبحث عن شكل الدستور الممكن فقط بالنظر للظروف الواقعية ، والذي « يتكيف مع مختلف الشعوب ، ومع أي شعب » ( لأن الكثير من الشعوب ، بدون شك ، غير قادرة على بلوغ الشكل المثالي » : تماماً كما سيكون نوع ما من التارين مفيداً لجسم ليس في وضعه الطبيعي الأفضل ) . وأخيراً ، وكما أن هناك نوعاً من التارين ، يوافق أغلبية الناس ، ويكون هو نفسه بالنسبة للجميع ، فإنه يجب أن يكون هناك شكل لدستور يوافق بشكل أفضل كل الهيئات السياسية بصفة عامة ، ويكون « قابلاً للتحقيق بطريقة أسهل وأكثر شيوعاً من قبلهم جميعاً » . ( إنه الدستور

« الأكثر عمومية » وبالأجمال « الأكثر قبولاً بعد الدستور المثالي » (1) .

وعليه ، فإن من الواجب أن يكون المشرع أو السياسي ( مُنظراً كان أم ممارساً ) قادراً على اقتراح إصلاحات عملية مناسبة ، إنطلاقاً من الدستور الموجود : إن تقويم دستور موجود ( كما يلاحظ أرسطو ) لا يتطلب عملاً أقل مما يتطلبه بناء دستور على أسس جديدة ، مثلاً أن التعلم ثانية لا يقل صعوبة عن التعلم للمرة الأولى . لكن هذا العمل للمصلح العملي يتطلب معرفة مُعمّقة بمختلف أنواع أو أشكال الدساتير . وبمساعدة هذه المعرفة يمكنه أيضاً اكتشاف أفضل القوانين ، أي الأفضل تكيفاً مع كلٍ من هذه الأشكال . إن البعض يتشبث ( والمؤلف لا يكلُ من الالتحاح على ذلك ، لأنه يخشى ، بصفته عملاً ناشئاً ، من الصيغ الاجمالية التي يخفق التجريد فيها الملموس ) بالتفكير بأنه لا يوجد إلا نوع واحد من الديمقراطية ، ونسوع واحد من الأوليغارشية ، تماماً كما أنه ليس هناك بالنسبة للرياح إلا رياح شمالية ورياح جنوبية . لكن هذا خطأ . وهذا الخطأ يؤدي لنتائج مؤسفة بالنسبة للتشريع . لأن نفس القوانين لا يمكن أن تكون صالحة بالنسبة لكل الديمقراطيات ولكل الأوليغارشيات ، إن كان صحيحاً أنه ليس هناك إلا ديمقراطية واحدة وأوليغارشية واحدة . وهكذا نرى - يكرر أرسطو ويثرثر عن قصد - أنه لا بد من معرفة مختلف أنواع كل شكل دستوري .

وحرصاً منه على مساعدة المصلحين المحتملين للدساتير الموجودة ، وليس القيام فقط بالتحليل ( مهما كان ذوقه العميق كماليم ) من أجل البهجة الفكرية بالتحليل ، يكرس مؤلفنا لمختلف أنواع الديمقراطية ، وكذلك لمختلف أنواع الأوليغارشية ، تفصيلات ، أصبحت منذ ذلك الحين ، كلاسيكية . وللقيام بذلك ، يبدأ بإجراء عملية إنزلاق ، ذات مغزى كبير ، من علم سياسة يبحث عن الخير الأعظم الذي تسعى المدينة له ، أو يفترض فيها أن تسعى له ، إلى علم سياسة تقني كلياً وعملي : علم يتكبد على المدينة في حد ذاتها ، وعلى سيرها القابل للملاحظة ، المرُضي أو القابل للنقد ، وعلى عيوبها وأمراضها ، أي باختصار على المدينة « حتى عندما لا تسعى للخير الأعظم » (2) .

### مختلف أنواع الديمقراطيات

ها هي مختلف أنواع الديمقراطيات ، وعددها أربعة ، إنطلاقاً من الأفضل إلى الأسوأ - أو الأقل سوءاً ، باعتبار أن الأمر يتعلق بشكل غير سليم في حد ذاته .

النوع الأول هو الديمقراطية الزراعية المؤلفة من فلاحين مُلاك ، يحرصون على العمل أكثر من حرصهم على التحرك في الساحة العامة بدون فائدة مادية : ولهذا فإنهم يميلون لإسناد السلطة إلى أناس متورين ، منتخبين من قبلهم ومسؤولين أمامهم من خلال تقديم الحسابات . هكذا يتوفر

(1) المرجع السابق ذكره : الكتاب الرابع - الفقرة 2 - ص 264 - حول علم السياسة ودور المشرع - أنظر : الكتاب

الرابع - الفقرة 2 - ص : 257-261

(2) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص 444 و 467

للموظائف العامة الحظ في أن تكون دائماً بين أيدي الأكثر تأهيلاً ( وسواء كان هناك شروط مالية للانتخاب أم لا ، فإن المرشحين سيقدّمون ضمانات لكفاءتهم ) . إن الناس ذوي القيمة والأعيان سيكونون راضين لو كنهم غير محكومين من آخرين لهم جدارة أقل من جدارتهم . أما الشعب الذي يراقبهم فلن تُنقَصَ حقوقه ؛ فهو يرضى بشكل كامل عن النظام ، ولا يشعر بحسد تجاه الطبقات العليا . إنه ، ظاهرياً ( كما يخلص لذلك أرسطو ) الشكل الأكمل للديمقراطية . والسبب في ذلك واضح : « فهو يعود للنوعية الخاصة للطبقة الشعبية » . إن السكان الزراعيين ( بما في ذلك أولئك الذين يعيشون من قطعانهم : أي الرعاة ) هم ، بالفعل ، « الأكثر جدارة بالاهتمام » .

وعلى النقيض من ذلك ، يرى أرسطو ، بدون مجاملة ، أن أسوأ أشكال الديمقراطية ، هي ديمقراطية المدن الأهلة بالسكان ، التي تكون فريسة سهلة للدماغوجيين الذين يسخرون علانية من مبدأ سيادة القانون ، ويمجولون من النزوة البسيطة للجمهور ( الذي يُوجّهونه في الجمعية الشعبية باتجاه مصالحهم ) قانوناً لهم . إن كل شيء يُدار بمراسيم يومية ( *prophormata* ) يستصدرونها من جمعية تجتمع باستمرار ، ودائماً تحت الضغط . إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد لا محدود من الأيدي . فما كان يقوم به رجال البلاط الضارون لدى الطغاة ، يقوم به الدماغوجيون لدى الشعب السيد . إنه حكم الغوغاء والفوضى ، باعتبار أن كل شيء يتحلل ، ويتقلب رأساً على عقب . إن القوة المطلقة للشعب ( أي عملياً للجمهور المؤلّف أساساً من جماهير المعوزين الذين لا يعيهم ، كالأغنياء ، اهتمامهم بأعمالهم الخاصة ) تُستخدم كقاعدة للسلطة الشخصية هؤلاء الدماغوجيين .

ويسخر أرسطو قائلاً : إن المدافعين عن دستور من هذا النوع لا يمكن بالطبع أن يتقصوا ؛ لأن الجمهور يجد متعة بالعيش في الفوضى ، أكثر من العيش في « اعتدال حكيم » . ولكن هل يوجد هنا حقيقة ؟ « دستور ؟ » . هنا ، حيث القوانين ليست سيادة ؟ . إنه ليس بدستور حتى بالمعنى الحصري للكلمة . فهنا لا وجود « لدستور أبداً » .

بين هذين الشكلين للديمقراطية ، الأفضل والأسوأ ، ينحشر شكلان متوسطان ( بمعنى أن القانون يكون فيها هو السيد ، وليس الجمعية ) . أحدهما أقرب للديمقراطية المعتدلة للمزارعين ، والآخر أقرب للديمقراطية المتطرفة . وفي الأول كما في الآخر ، يمكن لجميع المواطنين الوصول للسلطة . لكنهم لا يشاركون فيها بالفعل إلا إذا تمكنوا من إيجاد وقت الفراغ . الأمر الذي يفترض وجود دخل كافٍ ، ويستبعد هذه الفئة المهنية أو تلك . إن كلاً منهما عبارة عن تفهقر وانحراف عن الشكل الأول . وهما يؤديان تدريجياً للشكل الأخير ، الأسوأ ، الأقصى الذي لا يُستبعد فيه أي شخص في الواقع بسبب وضعه الاجتماعي ، والذي تحقّرق فيه الجمعية القانون باصدارها لمراسيم .

قد يكون من المفري التكبر بأن أرسطو نسَخَ هذا العرض الایمائي من واقع التطور الاتيني ، منذ دستور أجداد سولون الحكيم ، وحتى ديمقراطية الدماغوجيين المؤسفة : إن قارء دستور أثينا سيجد بلا جدال نبرته في هذه التفصيلات الواردة في الكتابين الرابع والسادس من « السياسة » . ومع ذلك فإن عرض المؤلّف ، الذي يمكن أن يكون قد تأثر بقوة بالتاريخ والمثال الاتينيين ، للأشكال أو النماذج الأربعة للديمقراطية « يمثل ( على حد قول أ . باركر ) تعميمات فلسفية لأشكال

مكنة ، أكثر ما هو تجميع تاريخي لمراحل منها كانت « . أما الاهتمام الأساسي لأرسطو فيكم في تمييز الديمقراطية المعتدلة ، التي تقوم على أساس قاعدة إجتماعية صلبة ، عن النموذج الأقصى ، القائم على الفقر : لأن كل بناء ناجح للاولى ، وكل إصلاح فعال للثاني يخضع للشعور بهذا التمييز » (1) .

### تختلف أنواع الاوليفارشيات

وعندها أيضاً أربعة ، نزولاً من الأفضل للأسوأ . وهي تتميز عن بعضها كذلك بالتركيب الاجتماعي للسلطة المسيطرة ، وبدرجة الخضوع للقانون .

النوع الأول يفتح مجال الوصول للسلطة ، بعد استبعاده لجاهلها الفقراء ، لمن تتوفر فيه شروط ملكية معقولة . إذ أنه يكفي امتلاك الرسم المطلوب من أجل المشاركة في الحكم . إن هناك إمكانية لارتقاء السلم الاجتماعي ، فالدرب مفتوح وغير مغلق . ونظراً لافتراض أن القسم الأكبر من المواطنين يملكون ثروة ما ، ولكن متواضعة نسبياً ، فإن كمية كبيرة من الأفراد ستشارك بنصيب ما في الحكم . إن هذا الأمر يضمن أن تكمن السيادة ليس في البشر ، وإنما في القانون . وباعتبار إن المواطنين سيكونون إما أغنياء بشكل لا يكفي لتمكينهم من العيش بدون عمل ، ومن إهمال مصالحهم الخاصة من أجل إشباع طموحاتهم السياسية ؛ وإما فقراء الى حد لا يبرر لهم أن يعيشوا على نفقة المدينة بحيث يتمكنوا من إساءة استعمال أوقات فراغهم ضد المصلحة العامة ، فإنهم سيكونون مضطرين للمطالبة « بأن يحكم القانون لأجلهم ، وأن لا يطمحوا للحكم بأنفسهم » .

أما أسوأ أشكال الاوليفارشية ، الأكثر تصفياً والأكثر طغياناً ( إنه طغيان حقيقي مقسم بين عدد قليل من الأيدي ) والذي يقابل الديمقراطية المتطرفة ، ويسخر مثلها من القانون ، ويعصي فقط لنزوته الخاصة ، فهو الذي يفترض وجود طبقة مغلقة وراثية ، تركّز بين أيديها الحد الأقصى من الثروة ، وبالتالي ، من السلطة . إن ضخمة الثروات ، وأهمية أصحابها يعطي لهذه الأقلية الضئيلة « قوة مفرطة » . إن هذا النوع من السيطرة الشخصية يستبعد سيادة القانون لصالح سيادة بضعة رجال . وهو ما يطلق أرسطو عليه إسم حكم السلالة ( *dynastie* ) .

وبين الشكّلين الأفضل والأسوأ للاوليفارشية ينحشر الشكلان المتوسطان اللذان نرى فيها ولادة واشتداد عملية الانقباض التدريجي للأقلية الفائلة . فهذه الأقلية تنقوى وتنغلق على نفسها أكثر فأكثر ، ويرتفع الرسم المالي ، ويخلف الأبناء آباءهم في الوظائف التي تصبح ، من الآن فصاعداً ، محتكرة من طرف الطبقة المغلقة الوراثية التي تكونت . ويُعتبر هذا تطبيقاً للقاعدة التي صاغها أرسطو : « كلما شعر الناس أكثر بأنهم أقوياء ، كلما كبرت أكثر شهيتهم للسيطرة » . ومع ذلك ، فإن القانون ما زال يسود ، وإن لم يكن هذا إلا في مجال تنظيمه لكيفية الوصول للوظائف ، ولقاعدة الوراثة ، ونصه عليها . ومع الاوليفارشية المتطرفة التي تنتهي إليها عملية التطور يخضع هذا

(1) أ. باركر - المرجع السابق ذكره - ص : 430 - أنظر أيضاً كتاب ريمون ويل (R. WEIL) حول « سياسة أرسطو » - باريس منشورات : Colin - مجموعة U - 1966 - ص 133

الحاجز الضعيف . ويسود حيثئذ ، بدون كوابح ، ولما فيه الأسوأ « حكم السلالات »<sup>(1)</sup> .

هذه اللوحة الشاملة والمؤثرة لمختلف أنواع الديمقراطية والأوليغارشيات ، تأتي لتوضيحها وإكسابها ملاحظة بسيطة - ولكن نافذة - تدرج ضمن سياق الطريقة الواقعية لأرسطو . « في كثير من الأماكن » ، وبشكل رئيسي بعد التغييرات الدستورية ( ونظراً لأنه لا ينتمى الانتقال فوراً من دستور لآخر ) تحدث الظاهرة التالية :

« رغم أن الدستور كما ينظمه القانون ليس فيه شيء من الديمقراطية ، فإنه ، مع ذلك وبنتيجة للمعرف وعادات الحياة ، يُطبق بروح ديمقراطية . ويجدد نفس الشيء كذلك في الدول الأخرى التي يكون الدستور الشرعي فيها ديمقراطياً ، ومع ذلك فإن نط الحياة والأخلاق والمؤسسات تطبع فيها بطابع أوليغارشي » .

ويضيف أرسطو ( شارحاً أفكاره بالنسبة للافتراض المنظور ، افتراض الثورة ) « إنّه يُكتفى ، في البداية ، بمزايا خفيفة تتحقق على حساب الحزب المعادي ، بحيث أن القوانين تبقى كما كانت قبلاً ، لكن السلطة تقع بين أيدي أولئك الذين قاموا بتغيير النظام »<sup>(2)</sup> .

ذلك أن مؤلف « السياسة » ، وكما ستبين ذلك في الصفحات التالية ، فكر كثيراً في موضوع التغييرات الدستورية وأسبابها ، وفي علاجات عدم الاستقرار السياسي .

## 2 - فن علاج الدساتير الأسباب :

ما هي أسباب التغييرات في الدساتير ؟ ما هي طرق التدمير بالنسبة لكل دستور ؟ ما هي وسائل الحفظ الصالحة لكل الدساتير ، بصفة عامة ، ولكل منها ، بصفة خاصة ؟ ذلك هو البرنامج الذي يخصصه المؤلف للكتاب الخامس من مؤلفه . إن التدمير والحفظ هما ، كما سيقول ، النتائج المتناقضة الناجمة عن أسباب متناقضة . من الواضح أن معرفة الأسباب التي بها تهلك الدساتير ، تعني أيضاً معرفة الأسباب التي بها تحفظ . فكل سبب للتدمير يجب أن تقابله وسيلة للحفظ . ولكل سبب مرض ، علاج . إن أرسطو ، ابن الطبيب ؛ يعالج الدساتير المريضة والمدن المريضة كطبيب ، وفق تكتيك وممارسة علاجية لا تهتم بمعد ذاتها بالتنوع الأخلاقية لهذه الدساتير وهذه المدن . إن الأوليغارشيات والديمقراطيات ، حتى في أشكالها القصوى تشكل موضوعاً لعلاجات ووصفاته . وحتى الطفلة أنفسهم ، بل أسوأ الطفلة ( أولئك الذين لا يمكن لأي إنسان حر أن يتحمل بدون احتجاج سلطتهم القائمة على العنف الخالص ) يمكنهم أن يتعلموا منه « كيف يحافظون على مواضعهم بوسائل جديدة بمكافأتي »<sup>(3)</sup> . إن أرسطو ، ببقائه بذلك ، يتابع الانزلاق ،

(1) « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 5 - ص 281 - 282 و ص : 285 - 287 وكذلك الكتاب السادس - الفقرة 6 - ص : 449

(2) « السياسة » - الكتاب الرابع - ص 282

(3) سنكليس - المرجع السابق ذكره - الفصل 11 - أرسطو : ص 221 - 251

الذي نعلم مغزاه الكبير ، من مفهوم أخلاقي كلياً لعلم السياسة الى مفهوم وضعي بشكل صارم .  
وسنلاحظ أن فن علاج من هذا النوع لم يكن موجوداً عند أفلاطون .

نظرية الثورات = هكذا يُلخّص عادة الكتاب الخامس . ويمكن انطلاقاً من كلمة *stasis* اليونانية التي تعني الخلاف أو الاضطراب أو الانقلاب أو التمرد ( أي بالاجمال حدوث نوع من الحمى المدنية التي تأتي لتفسد « خُلق » المدينة وتسيء لروح الدستور واحترام القانون ، دون أن تصل بالضرورة لحد الثورة ) ، الحديث مع أ. باركر ، ومزيد من الدقة عن « نظرية التمرد وعلاجاتها » .

عند دراسته ، في البدء ، للأسباب العامة للانقلاب ، المشتركة بين كل الدساتير ، يضع أرسطو في المقام الأول ، وحسب منطق مفهومه في العدالة التوزيعية ، وجود شعور بالظلم ، أي باللامساواة لدى هذا العنصر أو ذاك من عناصر الجماعة السياسية . وفي هذا الصدد يعتبر هذا المقطع من « السياسة » جديرًا بالملاحظة :

« من جهة أولى ، يقوم أولئك الذين يتطلعون للمساواة بالتمرد ، إذا اعتبروا أنهم محرومون من المزايا ، في حين أنهم مساوون لأولئك الذين يملكون مزايا مفرطة . ومن جهة ثانية ، يتمرد أولئك الذين يرغبون باللامساواة وبالرفعة ، أيضاً إذا افترضوا ، بالرغم من لا مساواتهم ، أنه ليس لديهم نصيب أكبر من الآخرين ، وإنما نصيب مساوي أو حتى أقل ( وهذه الادعاءات من الطرفين يمكن أن تكون مبررة ، كما يمكن أن تكون أيضاً غير مبررة ) : وفي الحالتين يتمرد الناس ، بالفعل : إن كانوا أدنى ، فمن أجل الحصول على المساواة ، وإن كانوا متساوين ، فمن أجل اكتساب الرفعة » (1) .

إنه تمرد ديمقراطي في الحالة الأولى ، وتمرد أوليغارشي في الحالة الثانية !. إنه لتحليل قوي ، لا سيما وأنه يضع النبرة حيث يجب أن تكون : أي على حالة ذهنية وعلى استعداد نفسي للتغيير . أما الأسباب الأخرى ، التي تشكل موضوعاً لفحص مُفصّل ، فليس لها نفس الأهمية .

إنه جاذب الربح والرغبة بالأجماد وكذلك تقيضها ( خسارة المال أو الحرمان من الأجماد المكتسبة ) . إن أرسطو يضع على نفس المستوى اللامساواة في الأجماد ، واللامساواة في الخيرات المادية ، دون أن يعطي أي تفوق للباعت الاقتصادي الذي يُسمى في أيامنا الحاضرة بغيرية التملك . ولا ينسى بأن البشر ينتصبون ضد بعضهم البعض ليس فقط من أجل اكتساب خيرات وأجماد لأنفسهم ، وإنما أيضاً « لأنهم يرون أناساً آخرين يملكون من هذه الخيرات حصة مميزة » ، أحياناً بحق ، وأحياناً بغير حق .

وهناك أيضاً أسباب أخرى للتمرد : مثل إفراط ( وجشع ) الفاقة والمغالاة في رفعة أحدكم أو البعض منهم ، والخوف والاحتقار [ احتقار الأكثر عدداً ، الذين يعتقدون أنهم الأقوى ، لأولئك

---

(1) « السياسة » الكتاب الخامس - الفقرة 2 - ص 343-344

الذين هم بالسلطة ، في الأوليغارشية . واحتكار الأغنياء للاضطراب والفوضى ، في الديمقراطية ) ، والنمو غير المتناسب لبعض الفئات في المدينة ، مثل : تزايد عدد الفقراء في الديمقراطية أو في الجمهورية المعتدلة . ولنصف الى هذه الأسباب : الدساتير الانتخابية ، والاهمال ، وعدم الانتباه للتغيرات البسيطة التي تؤدي بشكل غير محسوس لتغيير كبير ( تغيير كل منظومة المؤسسات ، أي كل النظام ) ، وتباين أو عدم تجانس السكان ، والموقع الجغرافي . لأن أي موضوع للخلاف ، كما يلاحظ أرسطو ، هو بالنسبة للمدينة سبب للانقسام ، تماماً كما « يقطع عبور جدول ، مهما كان صغيراً وحدة الكتبية ، في أوقات الحرب » .

وينطلق أرسطو من هذه الأسباب العامة لتفحص ما يجري ، وكيف تتم التغييرات في كل نوع من الدساتير ، وخصوصاً في الديمقراطيات وفي الأوليغارشيات وفي الاستقرائيات . وهنا يقدم كمية ضخمة من الوقائع الدقيقة التي يعلّق عليها بشكل ملائم على هدي التحليل السابق . وينتهي من ذلك الى ملاحظة تطبق ، من جديد ، على كل الدساتير : فهذه الدساتير لا تُغنى فقط لأسباب داخلية ، وإما أحياناً لأسباب آتية من الخارج ( « عندما يكون هناك ، بشكل خاص ، نظام معارض للحكم سواء في الجوار أم في مكان بعيد ، ويكون لديه القوة . وهذا ما حصل في زمن أثينا واسبارطة : عندما كان الآثينيون يفلتون ، في كل مكان ، الأوليغارشيات ، وكان الاسبارطيون يقيون الديمقراطيات » )<sup>(1)</sup> .

### العلاجات :

بعد أسباب المرض تأتي العلاجات المقابلة : أي كيفية الحفاظ على الدساتير ، سواء بصفة عامة أم خاصة . ويمكن تجميع هذه العلاجات تحت ستة عناوين :

أولاً : إنه لمبدأ أولي وذو أهمية أساسية وينبغي تكراره بلا كلل ، أن يكون الجزء من المدينة الذي يتمنى الحفاظ على الدستور ، أقوى من الجزء الذي لا يريد ذلك . وهذا دون إهمال أن العامل النوعي يتدخل هنا ، في نفس الوقت ، مع العامل الكمي : والمقصود بالنوع حالة الحرية ، والثروة ، والتربية ، ونباله العرق ) .

ثانياً : هناك شيء عاب كثرأ عن البال ، وهو : الوسط العادل .

« لأن كثيراً من الممارسات ذات المظهر الديمقراطي فيها هلاك الديمقراطيات ، وكثيراً من الممارسات التي تعتبر أوليغارشية فيها هلاك الأوليغارشيات . إنّ الذين يتخيلون بأن الشكل الفضال لدستورهم هو الوحيد الجيد ، يدفعون أمورهم لحد الإفراط : وهم لا يعلمون أنهم ، في هذا الصدد ، كأنف ، بالرغم من انحرافه عن الشكل المستقيم الذي يعتبر أجمل الأشكال ، يريد أن يصبح أنفاً معقوفاً أو أفتساً ، أي أقل جمالاً ومتمعة حين النظر اليه ، - إلا أنه إذا زدنا من حدة الانحراف لحد مفرط ، فإننا سنسحق أولاً بتوازن الوجه ، وسيسهل التشويه في النهاية لحد أنه لن يعود هناك

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 8 - ص 375



أي مظهر لأنف ، وذلك بسبب الانقراض أو النقص في الحدين الأقصىين ( الأنف المتعطف والأفطس ) المتعارضين « (1) » .

إلا أن ما هو صحيح بالنسبة للأنف وللأجزاء الأخرى من الجسم ، هو صحيح أيضاً بالنسبة للدساتير . إن من الممكن ، بالفعل أن تكون الأوليغارشية أو الديمقراطية محتملة بالرغم من أنها بعيدة جداً عن الدستور المثالي . ولكن إذا طبعنا أيّاً من هذين النظامين بالانقراض ، فإنه سيكون لدينا أسوأ دستور ، وفي نهاية الأمر لن يكون هناك دستور أبداً .

إن المطلوب إذن هو الاعتدال ، والقياس العادل ، في تطبيق المبدأ الذي يركز عليه كل شكل من أشكال الحكم ! . وعلى المشرع والسياسي الجدير بهذا الاسم أن يعرف ما هي ، من بين المؤسسات ذات الطابع الشعبي ، تلك التي تحمط الديمقراطية ، وتلك التي تهدمها ؛ ومن بين المؤسسات ذات الطابع الأوليغارشية تلك التي تحفظ الأوليغارشية ، وتلك التي تهدمها . إن من الخطأ الفاحش دفع الانقراض بشكل أعمى في اتجاه هذه الطبقة أو تلك ! . وفي النهاية ، فإن أيّاً من الدستورين ، الديمقراطي أو الأوليغارشية ، لا يمكن أن يدوم بدون وجود طبقة غنية وطبقة شعبية في آن واحد . إن الديمقراطية إذن يجب أن تسير الأغنياء . والأوليغارشية يجب أن تبدو وكأنها تفضل مصالح الشعب . إن الأوليغارشية بدل أن يؤدي قسماً من النوع التالي : « ساكون سيء النية تجاه الشعب . وسأفعل له في المجلس كل الشر الذي أنا قادر عليه » ( كما هو الحال في بعض المدن ) ، يجب أن يتقسم : « إني لن ارتكب ظلماً تجاه الشعب » (2) .

ثالثاً - إن نظاماً تروبياً متفقاً مع شكل الحكم هو الوسيلة الأقوى ، والمهمة كلياً في إيماننا هذه ، لجعل الدستور يدوم . إن على المواطنين ، حتى مع وجود أفضل القوانين ، بما فيها تلك المصادق عليها من قبلهم جميعاً ، أن يخضعوا لعادات ولتربية تدخل في روح الدستور : عادات وتربية ديمقراطية إذا كانت القوانين ديمقراطية ، وأوليغارشية إذا كانت القوانين كذلك .

رابعاً - من المهم أن لا تكون مناصب الحكم أو الوظائف العامة ، مطلقاً مصدراً للارباح . وهذا في أي نظام ، ولكن خصوصاً في الأوليغارشيات ، لأنه لا شيء يثير سخط جماهير الشعب ، التي سبق أن استبعدت من الأرباح ( وهذا ما قد يعزّزها ، عند الاقتضاء ، لأنها ترى فيه ميزة تسمح لها بالانصراف لأمورها الخاصة ) ، مثل التفكير بأن الحزبية العامة أصبحت نهياً للحكام . إن الاستبعاد من الأرباح يلفت النظر للاستبعاد من الأرباح ، لأنه يزيد من حدته .

خامساً - إنه لأمر جيد أن لا يسمح لأي مواطن بتحقيق غو غير متوازن في قوته . ومن المناسب المثابرة على إعطاء أرباح متواضعة خلال فترة طويلة ، بدل إعطاء أرباح كبيرة خلال مدة وجيزة من الزمن . والسبب في ذلك أن البشر ميالون للفساد ، وإن قليلاً منهم يقاومون الرخاء .

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 9 - ص 387

(2) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 9 - ص 388

سادساً : يظهر أرسطو أيضاً واقعيته عندما ينصح أولئك الذين يحرسون على بقاء الدستور بأن يُعَدُّوا لدى المواطنين هموماً ومواضيع للقلق ، بحيث « يأخذ هؤلاء ، مثل حراس الليل ، حذرهم ، ولا يُرخون من يقظتهم » (1) .

إن هذه المجموعة من الصفات ( بالمعنى الطبي ) كانت تستهدف الدساتير أو النظم بصفة عامة . إلا أن أرسطو ، بالنظر للوضع التاريخي في عصره ، كان يستشهد باستمرار بالديمقراطيات والاوليغارشيات . ولهذا فإنه لم يبقَ عليه إلا الانكباب على المسألة الخاصة بنظم السلطة الشخصية ، أي بحكم الفرد ، سواء كان ملكاً أم طاغية .

وهنا أيضاً يدرس أرسطو حالة الملكية من أجل إرضاء ضميره فقط . وهو يشير بنفسه إلى أن الملكيات لم تعد تنشأ في عصره إلا نادراً . وعندما يحدث هذا الأمر فإن الخطر الذي يهددها ، بالإضافة للاشغافات العائلية ( الشائعة جداً ) يكمن في الإفراط المحتمل للسيد الذي يطمح للتقرير كسيد مطلق في كثير من الأعمال ، وعلى هامش القانون . حينئذٍ تشبه الملكية كثيراً الطغيان . ويمكن العلاج في إعادة الملك لمريد من القياس : فكيفما امتلك اختصاصات أقل كلما احتفظ بالسلطة بكاملها لمدة أطول . وكثيراً قلَّ من التصرف كسيد وزاد من التصرف كمساوٍ لرعاياه ، كلما أثار لدى هؤلاء قلداً أقل من الحسد .

#### حالة الطغيان

لنتنقل الآن ، مع أرسطو ، لأشكال الحكم الطغياني . إنها مهددة بكل الأسباب المهتمة للديمقراطية والاوليغارشية في شكلها المتطرفين . لأن هذين الشكلين ليس ، بالاجمال ، إلا مطهران لحكم طغياني « مُقسَّم بين عدة رؤوس » ، ولأن الطغيان يجمع كل عيوب الديمقراطية ، وعيوب الاوليغارشية . بحيث أن الاحتقار والكراهية ، المصحوبة غالباً بالغضب ، تضافر لدفع الرعايا الحانقين للتمرد ضد الطاعية . وهكذا يبدو أن لا شيء أكثر استحساناً ، أخلاقياً وسياسياً ، من انبهار هذه النظم المضرة والمشؤمة ( في أقرب الاحال ) . لكن هذه النظم موجودة . ولهذا يعتبر أرسطو ، بصفته مراقباً وحللاً ، أن من واجبه أن يأخذ بالحسبان كل ما هو موجود ، وإن لم يكن ذلك إلا من أجل تحسيه بمعالجة ملائمة - ها هو إذن المعالج !- . وهكذا يأتي ليفترح ، من أجل الحماط على الطغيان ، علاجين « متعارضين تماماً » ( كما يقول لنا ) بدل العلاج الواحد . الأول ، تقليدي ، ويمثل الطريقة القوية ، ويُستخدم عندما يصل الطغيان لذروة فساده وقمعه . والثاني ، بالعكس ، يقود الطاعية ليكون ( أو ليظهر بمظهر ) طاعية أقل ما يمكن ، وبعيداً أقل ما يمكن عن المدير الحقيقي للشيء العام ، أي عن الملك الحقيقي . وليس هناك أي شك بأن المؤلف يعطي الأفضلية لهذا العلاج الثاني .

إن الطريقة القوية ، العنيفة الصالحة لأقصى حد ، تتضمن مجموعة كبيرة من الوسائل المعدة مسبقاً ، والتي تستجيب لاهداف النظام الطغياني الثلاثة : وهي : إذلال نفوس الرعايا ، وبدر

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - المقرة 8 - ص 379

الريبة فيما بينهم من أجل تجنب المؤامرات التي تفترض وجود ثقة متبادلة بين المتآمرين ( وفي نفس الاتجاه ، شن الحرب على الناس الشرفاء لأنهم الأكثر خطورة ) ، وأخيراً إيقاظهم في حالة عجز عن التصرف : لأن أي شخص لا يحاول المستحيل . وقلب النظام الطغياني مستحيل عندما لا يكون لأي شخص القدرة على التصرف . إن الطاغية الذي يتبنّى هذا الخط السلوكي يحرص إذن على أن يعادل بين أفراد النخبة ، ويقتضي على النفوس العالية ، ويطلق العنان لمطردة الثقافة العالية ، ويمنع المواطنين ، إلى أقصى حد ممكن ، من التعرف على بعضهم البعض ، ويجبر الأعيان والكبار على العيش تحت إشرافه « وتمصية أوقاتهم عند أبواب قصره » ، ويستعمل عدداً من الجواسيس والجاسوسات والمراقبين والمستمعين ، ويفقر الرعايا الذين لن يكون لديهم الوقت للتآمر ، بطراً لاستغراقهم في العمل اليومي ، ويشير ، أخيراً الحروب ( وهي طريقة أخرى لشغل الرعايا ) وحملهم ، في نفس الوقت ، يشعرون باستمرار بالحاجة لرئيس » . إننا نرى ، من خلال هذا الملخص الموجز وغير الكامل ، أنَّ الأمر يتعلق بعلاج بالصدمة . إن دقة التحليل تثير الإعجاب بالرغم من الثغور والاحتقار ، اللذين نشعر بأنَّ المؤلف يكتنهما لهذا الطاغية المستبد .

وبالعكس ، فإن الطاغية الذي سيفضل الطريقة الثانية ، أي العلاج الثاني ، المعاكس جذرياً ، سيجد في نظر أرسطو ، إن لم يكن العذر ، فعل الأقل نصف عذر ، لأنه سيكون لديه « نصف فضيلة ، ولن يكون صالحاً ، وإنما فقط نصف صالح » .

إن هذا الطاغية الذي يعتمز أن يظهر معطر ملك ، أكثر ما يمكن ، وطاغية أقل ما يمكن ، بغية تأمين أمنه ، سيسهر أو سيدود وكأنه يسهر بعناية على الخزينة العامة . وسيقدم كشفاً بإيراداته ونفقته . وستكون مقابله حاله من المفاظة وعامرة بالكرامة . وسيكون حريصاً على أن يثير مشاعر الخوف أقل من إثارته لمشاعر الاحترام ( « وهو شعور ليس من السهل الحصول عليه إذا كان هو يحد ذاته إنساناً محترماً بعمق : كذلك يجب عليه ، حتى ولو كان قليل الاهتمام بالفضائل الأخرى ، أن ينمي على الأقل القيمة العسكرية ، وأن يعطي لنفسه سمعة كبيرة في هذا الميدان » ) .

وعليه أن يعرف كيف يحتوي شهواته الجسدية : فمن بين أسباب التمردات والمؤامرات ضد حياة الطغاة ، ركز أرسطو ، سابقاً ، على الإساءات ذات الطابع الجنسي ، ولا سيما الشذوذ الجنسي ، التي ينبغي الانتقام لها . كما أن عليه دائماً أن يظهر حماسة غير عادية في تمجيد الألهة . وأن يعرف كيف يلعب بذلكاً بانقسام المدن إلى طبقتين ، طبقة الفقراء وطبقة الأغنياء ، جاعلاً كلاً منها تعتقد بأنه هو الذي يمجدها من قمع الأخرى . فإذا تمكنت إحداها من فرض نفسها بصمتها الأقوى ، فإن عليه أن يرتبط بها بأوثق الصلات . هكذا يكون المدير الأمين على الخير العام والخير الخاص ، الحاكم الذي تشبه سلطته جداً سلطة الملك ( إن عليه أن يلعب الدور ببراعة ) . إنها سلطة تمارس على رعايا من أفضل طبقة ، وليس على كائنات محترقة .

ومع ذلك فإن هناك مسألة لا يمكن للطاغية أن يتساهل فيها ، حتى ولو كان أوتطاهر بأنه أقل طاغية ممكن . وهذه المسألة هي المتعلقة بسلطته . فيجب عليه أن يبقى قادراً على فرضها على رعاياه

سواءً برصاصهم أم بدون رصاصهم . « لأن التنازل في هذه المسألة يعني التخلي بنفس الوقت عن وضعه كطاغية » (1)

### 3 - الدستور الأفضل القابل للتطبيق : الجمهورية المعتدلة

#### (La POLITIE)

وكما أن هناك نوعاً من التآرجين البدنية ، هو نفسه بالنسبة للجميع ، وموافق لأغلبية الناس ، فإنه يجب أن يكون هناك ( كما قال أرسطو في الصفحات الأساسية التي قرأناها ) شكل دستوري ينبغي على علم السياسة أن يكشفه : إنه الشكل الذي يتكيف ، أفضل من غيره ، مع كل الأجسام السياسية ، بصفة عامة ، ويكون بإمكانها جميعاً أن تحققه ، ويتضمن نمطاً من الحياة يكون الدخول إليه مفتوحاً أمام الإنسان العادي ، ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول هذا الإنسان ، ولا تربية تستلزم مواهب ووسائل كبيرة (2) .

إن هذا الشكل موجود في الواقع . إنه Politie أو Politeia ( بالمعنى الصحيح للكلمة ، والذي يعني بالمعنى الواسع ، كما نعرف : الدستور أو النظام السياسي ، لكنه يعني هنا « الجمهورية المعتدلة » ) . لقد صنّف أرسطو ، سابقاً ، هذا الشكل في المرتبة الثالثة والأخيرة من الدساتير السليمة والمستقيمة ؛ وعرفه بأنه حكم العدد الكبير ، الكثرة ، جماهير المواطنين الذي يستهدف المنفعة العامة . وأوضح أن كل أولئك الذين يحملون السلاح - أي الطبقة المحاربة - يشاركون فيه بالسلطة . وهذا دون أن يغفل الإشارة إلى أن عدداً قليلاً من الناس يستطيع بلوغ الكمال في كل أنواع الفصيلة ، لكنه يستطيع على الأقل بلوغه في القيمة العسكرية « لأن هذه القيمة تنبع من وسط الجماهير » . لقد كان أرسطو يتحدث عن العدد الكبير ، عن الكثرة ، عن الجماهير . وهو الآن يتحدث عن الطبقة الوسطى ، ويرى في « الجمهورية المعتدلة » حكم هذه الطبقة المحتارة - ومن هنا تنبع مزاياها .

إن الجمهورية المعتدلة تمزج ، أو بتعبير أفضل تصهر مع بعض الأوليغارشية ، أي الشكل السياسي الذي يتركز اجتماعياً على الطبقة الغنية ، والديمقراطية أي الشكل السياسي الذي يتركز على الطبقة الفقيرة . فهي تعطي السلطة للطبقة الوسطى ، التي تعتبر بحد ذاتها مزيجاً أو انصهاراً بين الغنى والفقير . وهكذا تتجنب ، في آن واحد ، الطابع الاحادي للاوليغارشية والطابع الاحادي للديمقراطية . إنها ، كدستور مختلط أو معتدل ، تؤمن حكم المعتدلين ، الذين يشكلون طبقة محايدة نسبياً ، وقابلة لأن تكون حكماً في الصراع بين الأحزاب والزمر ، وتحمده وتهده . ومن هنا نرى كيف يمكن لانصهار نظامين سيئين ومتحرفين بحد ذاتهما ، أن ينتج نظاماً سليماً مستقيماً وخيراً . كما نرى أيضاً أن الحسنة المتظرة من هذا النظام مستمدة من المزايا الخاصة للطبقة الوسطى التي يعلدها أرسطو بحماس كبير .

(1) « السياسة » - الكتاب الخامس - الفقرة 11 - ص 412

(2) « السياسة » - الكتاب الرابع - الفقرة 11 - ص 300

فهذه الطبقة تتألف من أناس يسكنون بالوسط أو « بالوسط العادل » بين الأغنياء جداً والفقراء جداً ، ويملكون بكمية معتدلة محاصيل الثروة . فليس لديهم إسراف في أي شيء ، ولهذا فإنهم يجلبون صعوبة أقل في الرصوخ لأوامر العقل . ولن يكون لديهم ميلٌ للتهرب من المناصب العامة ، أكثر من ميلهم للسعي في طلبها بكثير من الحيفاس . وهم لا يشيرون الحسد ، ولا يسعون لإثارة قلق أي شخص ، كما لا يسعى أي شخص لإثارة قلقهم . وهم يتفرون أكثر من عيرهم على الشروط المطلوبة لمعرفة كيف يقودون ويعطيهم في آن واحد . إن الناس الثقيلين كثيراً بالثروة لا يريدون ، ولا يعرفون ، إطاعة أي سلطة ، وهم غير جديرين بالحكم إلا كسادة مستبدين . أما الناس المحرومين للحد الأقصى فيوجدون في حالة حقارة واضحة جداً لا تسمح لهم بمعرفة القيادة . وهم لا يعرفون إلا إطاعة سلطة تعاملهم كعبيد . بحيث أنه لا يكون لدينا مدينة رجال أحرار ، وإنما مدينة سادة وعبيد ، « الأوائل يملؤهم الاحتقار ، والآخرين يملؤهم الحسد » . أي صداقة (philía) يمكن أيضاً أن تسود في هذه الظروف بين المواطنين . وهل من الممكن الكلام هنا أيضاً عن جماعة سياسية . جماعة تتطلب ، من حيث ماهيتها ، أن تكون مؤلفة من حد أقصى من الأفراد المتساوين والمتشابهين . الأمر الذي نجده بالخصوص في الطبقة الوسطى ؟ وهكذا نرى أن إمكانية العيش في ظل حكم جيد تتحقق في هذا النوع من المدن الذي تكون فيه هذه الطبقة كثيرة العدد ، ومن الأفضل أن تكون أقوى من الطبقتين الأخرتين مجتمعتين ، أو على الأقل ، من أي منهما . لأنها ، من خلال إضافة وزنها الخاص ، « تجعل الميزان يميل لإحدى الكفتين ، وتقمع المتطرفين المتعارضين من الوصول إلى السلطة » (1) .

إلا أنه يجب إضافة اعتبارين إلى ما سبق :

الأول هو أن هذه الجمهورية المعتدلة أو هذا الدستور المختلط يشكل ، هو أيضاً ، جزءاً لا يتجزأ من مفهوم العدالة التوزيعية . فهو ينصف ، بالفعل ، العديد ( إن لم يكن الكل ) من العناصر المشار إليها في وقت واحد : الغنى ، والعدد ، والفضيلة : باعتبارها أسساً لادعاء الحق بالقيادة وللمتطلعات المشروعة للسلطة . إننا نجد هنا ثانية عنصر الفضيلة ، في شكلها العسكري على الأقل . إن الجمهورية المعتدلة تقترب جداً من بعض الأشكال المحسنة للاستقرائية . إنها تحقق ، في مظهرها الأمثل ، أمنية أرسطو الذي يرى أن الدستور يكون « أفضل كلما كان مؤلفاً من عناصر أكثر عدداً » .

وعليه - وهذا هو الاعتبار الثاني - فإن من الطبيعي أن يستخدم مؤلفنا الجمهورية المعتدلة كأداة قياس لتصنيف الدساتير المنحرفة ، أي الديمقراطية والاوليغارشيات ، وفق ترتيب أفضل ، أو بالأحرى حسب أقلها شراً . ويكفي أن نعود للوصف السابق لمختلف أنواع هذه النظم لكي نلاحظ أن أفضل شكل للديمقراطية ، أو أقلها سوءاً ( أي ديمقراطية المزارعين والرعاة ) ، وأفضل شكل للاوليغارشية ، أو أقلها سوءاً ، ( أي الشكل الأكثر انفتاحاً ) هما أيضاً الشكلان اللذان

(1) « السياسة » - الكتب الرابع - الفقرة 11 - ص 304

يقتربان أكثر من الجمهورية المعتدلة ، نتيجة لوجود طبقة وسطى هامة فيها . إنها إذن النموذج الذي من الملائم أن نقارن به الدساتير الموجودة الأخرى ، كما كان أفلاطون ( حسب الملاحظة النافذة لارنست باركر ) يقارن الدساتير الفاسدة مع المثال الأعلى للمدينة الكاملة .

إن الجمهورية المعتدلة نموذج ؛ لكنها ليست في السماء ، ولا تتطلب من المواطنين فضيلة كاملة ، ولا تطمح لتحقيق الخير الأعظم لهم أو للمدينة . إن الجمهورية المعتدلة ، المخففة ، الوسطى ، متواضعة . إنها تستهدف إيجاد الحد الوسط بين حدين أقصيين . ولهذا فإنها تدرج ضمن الخط المستقيم لمفهوم عدم الاسراف في شيء . والوسط العادل هو التوسط (mesotès) الذي يظهر ، باستمرار ، في « علم الأخلاق » ، وينتقل عبر كل كتاب « السياسة » ، والذي نتمتع فيه على إحدى الأفكار العزيرة جداً على الفكر اليوناني من يثاغوراس الى سولون الى أفلاطون ( أفلاطون « السياسي » وه القوتين » على الأقل ) .

وهكذا ، ( يخلص أ . باركر ) فإن الهدف الذي سعى اليه أرسطو ، مفكر المدينة ، « إذا كان يتحل مثالي » ، بدولة قصوى يكون فيها الجميع فاضلون ، فإنه ينتجه ليصبح ، في التطبيق ، دولة وسطى ، لا تعود الكلمة الأخيرة فيها للأغنياء أو الفقراء ، وإنما للطبقات الوسطى » (1) .

#### الخلاصة : نهاية المدينة

إنها « خاتمة إبداع » المدينة اليونانية ، وه الكلمة الأخيرة « لبلاد اليونان في علم السياسة . تلك هي بعض الصعق التي تلخص المؤلف الكبير لمعلم الاسكندر المقدوني .

لقد أتى الطبيب ، ومعه علاجه الذي يصف الاعتدال ، والقياس ، والوسط الحكيم بين الافراط والنقصان ، واحترام القانون ( هذا العقل المتحرر من الشهوة ) ، متأخراً جداً . أتى متأخراً جداً لأن المريض كان قد فُصِّي عليه . لقد أخذ الاطار المادي الواسع للإمبراطورية ، والتطلع ، المبهم ولكن القوي ، للمدينة العالمية (Le Cosmopolis) يحلان محل الاطار الذي أصبح ضيقاً جداً لدولة المدينة ، المستقلة والمزودة بسلطة الكلمة الأخيرة ، وعمل الروح المدنية ، القوية والغنية عالياً ، ولكن التي تَمَّ تجاوزها . وقد أراد القدر أن يأتي تلميذ أرسطو القديم ، بموقفه وبفتوحاته ، ليصبح رمزاً لهذا التغيير الضخم .

لقد رفض الاسكندر ، فاتح آسيا ، التمييز بين اليونانيين وغير اليونانيين أي البرابرة . واعتزم أن يكون سيد الجميع في آن واحد . وأن يربطهم ويدمجهم من خلال الزواج المختلط والخدمة العسكرية . وقد أعطى لذلك المثال بزواجه ، في سوس (Suse) من روكسانا (Roxane) . وعندما توفي في عام 323 ، قبل سنة من وفاة أرسطو ، كان كل أمل قد فُقد ببقاء هذا الاستقلال السيد ، وهذا الاكتفاء الذاتي للمدينة الذي كانت أثينا تجسده بشكل رائع ، والذي بَشَّرَتْ بنهايته هزيمتها في شبرونية ، في عام 338 ، حيث كان الاسكندر البالغ من العمر ثماني عشرة سنة ، يقود أحد

---

(1) باركر - المرجع السابق ذكره - ص 230

## أجنحة جيش أبيه فيليب .

لقد اختلف المعلقون حول الموقف الفكري لمؤلف « السياسة » من هذه الأحداث . إلا أن هناك نقطتين متفق عليهما على ما يبدو . الأولى هي أن أرسطو بقي مخلصاً أمام كل فكرة تنادي بالامبراطورية العالمية ، وكل تطلع لمدينة عالمية تقوم على أساس مفهوم المساواة الانسانية ، والاندماج بين البرابرة واليونانيين . والثانية ، وهي نقطة مكملة للأولى وغير متناقضة معها ، تتصل بتأييد أرسطو الذي لا يناقش ، للوحدة الهيلينية . وهو ينف في هذا الصدد في نفس خط غورجياس وليسياس وأفلاطون ، وخصوصاً إيزوقراط . وقد أشرنا في التفصيلات المتعلقة بالمدينة المثالية ، للمجلة التي يتحدث فيها عن الهيلينيين وقال إنهم لو توصلوا للوحدة الدستورية لأصبحوا « جديريين بحكم العالم بأسره » .

ولكن ما هو المدى الدقيق لهذا الإيمان بالوحدة الهيلينية (1) ؟

لقد كان من الممكن أن نستخلص من كلمات قليلة جداً نظرية كاملة ، هي نظرية الاتحاد الهيليني الذي يفرض السلام بين المدن ، ويجمع جهودها العسكرية باتجاه هدف كبير مشترك : هو السيطرة على الشعوب الآسيوية مقابل القبول بحد أدنى من التضحيات في ميدان السيادة . لقد اعتمدنا ببراعة على الاقتراح الخاص بإيجاد دستور واحد لدعم الفكرة القائلة بأن أرسطو ، على الأقل في نهاية حياته ونعت تأثير الأحداث ، لم يكن يخشى من النظر إلى ما وراء المدينة ، ومن أخذ الشعوب ( *ethné* ) خاصة بعين الاعتبار . أي أنه ، بعبارة أخرى ، لم يكن يخشى الانفصال عن مبدأ اعتبار المدينة « غاية مطلقة » . إننا نجد ، خارج الجملة الإيجائية « كل شيء كان ينتهي ، لكن كل شيء كان يبدأ » : مؤشرات في هذا الاتجاه في « السياسة » . ومع ذلك فإن من الصعب معرفة إلى أي حد اهتم أرسطو بالروابط والكونفدراليات العديدة ، وكل محاولات التركيز السياسي ( ذات المصير القلق ) التي سينتهي إليها القانون الدولي (2) .

هل يجب إذن ، في النهاية ، أن نضع موضع التساؤل من جديد الحكم القائل بأن مؤلف السياسة لم يتصور ، مطلقاً ، خارج المدينة أو فيما وراءها ، جماعة بشرية مقبولة يمكن لأهدافها أن تبرر التفاني الكلي لأعضائها ، وأن المدينة كانت بنظره النهاية الطبيعية والضرورية للتطور البشري ؟ ... أم يجب بالأحرى أن نصدر ر. ويل (R. Weil) الذي خلص ، في كتابه « أرسطو والتاريخ » ، للقول بأن الفيلسوف ، الذي عاش مدة خمس عشرة سنة بعد شيرونية ، بدأ باستخلاص النتائج من الواقع الجديد ، وأنه : « بعد أن انطلق من المدينة ، اعترف بأهمية الشعوب ... لكنه لم يعط لهذا الاعتراف الفرصة للوصول إلى نتائجه النهائية » (3) ؟ .

(\*) الأمر الذي يصعبه ج. تانكيداس (G. Tenckidès) ، ويدعمه في ذلك ملف فير ، « الماتحادية اليونانية » .

(1) « السياسة » - الكتاب السابع - الفقرة 7 - ص 493

(2) أنظر - ر. ويل : « أرسطو والتاريخ : بحث في « السياسة » - باريس منشورات Klincksieck - 1960 - ص 415





الكتاب الثاني

من الامبراطوريات الى الدول - الامم

## الفصل الأول

### التطلع للمدينة العالمية : من الاسكندر الى قسطنطين

يُعتبر موت أرسطو ، في عام 322 ، الذي تلا وفاة الاسكندر بغترة وجيزة حدثاً رئيسياً في تاريخ الفكر السياسي ( وتاريخ الفكر بصفة عامة ) . « فلقد مات مع أرسطو ، الانسان كحيوان سياسي ، وكجزء من المدينة ؛ المدينة ذات الحكومة المستقلة . أما مع الاسكندر فقد أصبح الانسان فرداً . وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر ، في آن واحد ، في تنظيم حياته الخاصة ، وفي علاقاته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلفون ، معه ، العالم المسكون » (1) . وفي الحقيقة فإن الفردية كانت قد وجدت ما يكفي لتمكينها من التفتح بشكل واسع ضمن إطار المدينة ، ولكن بشرط توفر المواطنة . أما مع فتوحات المقدوني التي افتتحت العصر المسمى بالهلليني ( hellénistique ) فقد بدأت الأمور تسير بشكل مغاير ، لأن فكرة الانصهار بين اليونانيين وغير اليونانيين كانت قد انطلقت . وكانت هذه الفكرة تتضمن المساواة البشرية ، ومثالي الطبيعة البشرية في كل مكان . إن الفرد يمتلك ، بشكل مستقل عن كل مواطنة ، قيمة خاصة ، انطلاقاً فقط من صفته كوحدة متميزة وسط الكل الانساني . لقد تفجرت المدينة التي كبرت على الصعيد الفكري لتصل الى حدود العالم المسكون (Oikouménè) . أما الفردية فترافقت مع العمومية (Universalisme) أو العالمية (Cosmopolitisme) .

لكن المدينة العالمية (Cosmopolis) لم تكن موجودة بعد إلا في الروح ، في الخيال ، في حالة تطلع فلسفي أو ديني : إنها مدينة عالمية ، مدينة سامية مفتوحة للآلهة كما للبشر ، لكنها مدينة بلا تقوم ولا مؤسسات . لقد كان المواطن ، (Polites) ( في المدينة - الدولة ) عضواً نشيطاً في جماعة ملموسة ، ضيقة ، سيدة لنفسها ، وتعتبر مقرأ حياة حميمة وقوية وغنية . أما الفرد في العصر الهلليني فكان بحاجة لإطار سياسي جديد ، ومبررات جديدة للحياة . وإلا فإنه لن يكون إلا وحدة سلبية في عالم مجرد ، وبلا حدود . وسرى نفسه مستسلماً في عزلة لم تكن معروفة مطلقاً في الماضي .

إن الإطار السياسي الجديد سيقم له من خلال الممالك الهللينية الكبيرة الناشئة عن تفسح امبراطورية الاسكندر . أما المبررات الجديدة للحياة فيسبيلها ، إذا فشلت السلطة الجديدة ، التي

(1) و. و. تارن (W. W. TARN) - الحصار الهليني (civilisation hellénistique) (مترجم عن الانجليزية) - باريس - منشورات PAYOT 1936 - ص 78

ستحل محل المدينة ، في توفيرها له ، إما في ديانات جديدة أو في فلسفات جديدة ، منفصلة عن السيف السياسي الضيق ، وتشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الهلنستية - التي صهرت مع بعض ، المساهمات اليونانية والمساهمات الشرقية .

لقد غزت هذه الحضارة الى حد كبير الفاتح الروماني الذي نشرها في الغرب . ولهذا فإننا سنصفها ، من الآن فصاعداً ، بالحضارة اليونانية - الرومانية . لقد فرض الفكر السياسي اليوناني نفسه على الأوساط المثقفة في الجمهورية الرومانية . وعُدَّ الانعتاقية (éclectisme) لدى شيشرون (Cicéron) وفلسفة التاريخ لدى بوليبيوس (Polybe) ، اليوناني الذي أصبح رومانياً . إن صورة الملك الهلنستي هي التي منتهلهم فيها بعد ، وإلى حد كبير ، أوكستافوس - أوغسطس (Octave-Auguste) الذي أسس الامبراطورية الرومانية على أنقاض الحرية الجمهورية . الامبراطورية الرومانية العالمية التي أعطت تحمواً ومؤسسات ، وهيكلًا قانونياً وإدارياً للمدينة العالمية ، حلم الحكماء الذي كان ، على ما يبدو ، في طريق التحقيق . الامبراطورية الرومانية العالمية التي ولد فيها ، في مقاطعة يهودا ( ونما عبر الأضطهاد ) دين عالمي كبير للخلاص ، هو : المسيحية ، التي سيعتقها بعد ثلاثة قرون الامبراطور قسطنطين (Constantin) ( في عام 312 ) بقرار سيكون له نتائج لا تحصى .

إن الانطلاق من الاسكندر ، الذي توفي قبل إنجاز مخططة الكبير ، والانهاء بقسطنطين الذي سبقت نهاية عهده ( في عام 337 ) ، بداية الاجتياح البربري بأقل من خمسين سنة ، يمكن أن يبدو اعتباطياً . لكن هذا الاختيار يعود لأن هذه المرحلة الطويلة ، التي امتدت خلال ستة قرون ، تتميز ، في آن واحد ، بأهمية إستثنائية وبوحدة فريدة . إنها ( كما كتب أ. برييه (E. Bréhier) المرحلة التي :

« تحددت خلالها السات الأساسية ، والدائمة ، منذ ذلك الحين ، للحضارة الغربية : لقد شهدت هذه المرحلة ، بالفعل ، حلول فكرة الدولة التي تُدير للمصلحة العامة ، وتخضع لقواعد قانونية دقيقة تماماً ، محل إستبدادية الحضارات الشرقية القديمة في آسيا الصغرى ، ومحل نظام المدينة اليونانية . وأصبحت فكرة الكرامة الانسانية ، والحقوق المتصلة بالشخص ، في تلك الفترة أساس الحياة الاجتماعية . وتحقق شكل من الحضارة العالمية حقيقة ، بمعنى أنها لم تكن محدودة بأي تقاليد وطنية أو محلية . إنها حضارة تتوجه ، قانونياً ، لكل البشر ، لأنها تؤمن بتأصل العقل المشترك لدى الجميع ... » (1) .

## 1 - العصر الهلنستي ( عام 323 - عام 168 )

« إذا بحثنا عن تعريف عام للحضارة الهلنستية فإننا نبدو ، على نقض الحضارة الكلاسيكية

(1) أ. برييه : « الروانيون » (Les Stoiciens) - باريس - منشورات Pléiade - 1962 - المقدمة - ص : 57

( أي حضارة المدينة ) كحضارة بازيلوس ( basileus أو ملك ) ، أي « كحضارة ملكية »<sup>(1)</sup> . إن البتوليميين ( Ptolémées ) أو اللاجيين ( Lagides ) في مصر ، والسلوقيين ( Séleucides ) في آسيا الصغرى ( سورية وبابل وإيران ) والانتيجونيين ( Antigonides ) في مقدونيا واليونان ، هي الملكيات الكبرى الثلاث التي تأسست في النهاية على أنقاض امبراطورية الاسكندر ، بعد مضي نحو خمس وأربعين سنة على وفاته ، وعبر الأحداث المهمة للصراع بين القادة العسكريين الذين خلفوه . لقد استمرت المدن بالوجود ، بلا شك ، باعتبارها أطراً للحياة اليومية لليونانيين . كما تشكلت مدن جديدة في الشرق على يد اليونانيين الذين جذبهم اليه الملوك الهلينيون . لكن مسألة الاكتفاء الذاتي والاستقلال السيد لهذه المدن لم تعد مطروحة . فقد كان عليها أن ترضى بالاستقلال الإداري . أما الملك فكان هو السيد ، بكل ما في الكلمة من قوة . بحيث أنه لم يعد بالإمكان الحديث عن مجتمع سياسي ، أي دولة ، موجودة بشكل مستقل عنه ، وهو يمثلها . لقد حلَّ شخصه أو سلطته الشخصية محل المدينة ، أو المدينة الدولة ، وذلك من خلال ظاهرة « إنتقال » جذابة<sup>(2)</sup> .

إن السعي للهدف الأخلاقي ، والبحث عن حياة مشتركة وفق الخير ومن أجل الخير ، أصبحت تتعلق الآن بهذا البازيلوس ( أي الملك ) وليس بالمدينة . وهذا العمل الإيجابي الذي كان المواطنون ينتظرونه من سلطة مدنية ، لم يكن من المتصور الحد منها بشكل صارم ، أصبح الرعايا الهلينيون ينتظرونه من الملك الذي لم يكن من المتصور أكثر تحديد سلطته ضمن حدود ضيقة . إن الحماية التي كان المواطنون يطمسونها من الدستور والقوانين ، أصبح على الملك ، من الآن فصاعداً أن يؤمنها للمحكومين : وذلك حسب تعبير مدهش نوقس معناه الدقيق كثيراً . فالملك هو الـ *nomos empsucos* أي القانون الذي يتنفس ، القانون المتجسد ، المتحرك ، الحي<sup>(3)</sup> . ولهذا ظهرت له نعمت المحسن ( *evergétés* ) والمنقذ ( *sôtér* ) . إن مجموع الصفات التي كانت تصنع التميز أو الفضيلة ( *arété* ) لدى هيئة المواطنين بأسرها ، أصبح هو الذي يملكها . فهي تصنع فضيلته الخاصة التي تعتبر الضمانة القصوى ( والتي يمكن الحكم بأنها غير ثابتة ) للمحكومين .

إن مثل هذا الانتقال يُفسر ، بشكل غير كافٍ ، من خلال تضافر التقاليد الشرقية للسلطة المطلقة ، مع التيارات الفكرية اليونانية البحتة ، منذ « سياسي » أفلاطون ، وحتى العبقرية الاستثنائية ، « للإله بين البشر » الذي أشار اليه أرسطو ، مروراً بجنين أكرينوفون وإيزوقراط « للثاقد » ( إن القرن الرابع كان يختلف كثيراً في هذا الصدد ، وكما نعرف ، عن عصر بركليس ) . فلكي يتمكن الملك من الاستفادة من نفس « الشاعر المطلقة » التي كانت المدينة المقدسة تلهمها

(1) ا. إيمارد ( A. AYMARD ) . وجد. أوبويه ( J. AUBOYER ) « الشرق واليونان » ( L'Orient et la Grèce ) .

( التاريخ العام للحضارات ) - باريس منشورات P.U.F. - 1953 - ص : 390

ك. - موسيه ( Cl. MOSSE ) . وب. غوكوفسكي ( P. GOUKOWSKI ) « العالم اليوناني والشرق » ( Le monde grec et l'Orient )

الجزء 1 : « المجلد الأول ، القرن الخامس » المجلد الثاني : « القرن الرابع والعصر الهليني » -

باريس - P.U.F. - 1975 - مجموعة شعوب وحضارات .

(2) أنظر : سيرنيلي ، توشار وآخرون « المرجع السابق ذكره ص 52

(3) حول الـ « *nomos empsucos* » أنظر : سنكلير « المرجع السابق ذكره - ص 308 وما بعدها ص : 314

للمواطنين ، كان على الانتقال الايديولوجي أن يتخذ من تغير الشيء المقدس مركزاً له . لهذا تأله الملك الهليني ، وأصبح موضوعاً لعبادة منظمة . لقد كان لنعوت القانون الحي والحسن والمقصد صدى ديني . فالذي كان يُنظر منه الكثير من المحسنات ( لكي لا نقول : الخلاص ) ، وكان يجمع في شخصه العديد من الصفات ، وكانت فضيلته تخلف الفضيلة المدنية ؛ لا يمكن أن يكون إلا من طبيعة أكثر من بشرية ، ومن عرق أو جوهر خاص ، هو عرق الالهة . لقد أتت عبادة السلالة - التي كانت أصولها ، بشكل رئيسي ، يونانية ، وليس شرقية ، لأنه ، « قبل الاسكندر ، كان فرعون الوحيد من بين كل الملوك الشرقيين الذي يشكل موضوعاً لعبادة »<sup>(1)</sup> - إذن لنحل مباشرة على عبادة المدينة عبر آلهتها .

إن القيمة السياسية لمثل هذه العبادة بديية . لذلك كانت السلطة تشجع مظاهرها . فالإيمان بألوهية الملك السيد كانت تقوي رصيده في المدن اليونانية ، وتؤمّن لأعماله شرعية بعد وفاته . لقد كان يستفيد من فقدان آلهة الاوليمبيا لنفوذها ليس فقط لدى المثقفين ، وإنما أيضاً لدى الآخرين . إن أغنية شعبية كان الاثينيون يلتزمون بواسطتها الحماية من ديميتريوس الأول (Démétrios I<sup>er</sup>) ، ملك مقدونيا ، كانت تقول : « الالهة الآخرون إما أنهم غير موجودين أو أنهم يعبدون ؛ إما أنهم لا يسمعون أو أنهم لا ينتبهون . أما أنت ، فأنت هنا ، ونحن نستطيع أن نراك ، ليس في خشب ولا في حجر ، وإنما في الواقع »<sup>(2)</sup> .

أما القيمة الدينية البحتة لعبادة السلالة هذه فهي أكثر قابلية للنقاش - وقد نوقشت . ولنقل بأنها كانت بعيدة عن أن تكون معلومة ، لكنها بعيدة أيضاً عن الاستجابة للتطلعات التي بدأت جزئياً بالظهور ، مع انحطاط المدينة ، لصالح الديانات الشرقية ذات الأسرار . هذه التطلعات للاعتماد مع الألوهية في النشوة والحب وفي الخلاص ما فوق - الأرضي ، وأخيراً ، وخاصة في الإله الواحد الذي يتجاوز الألوهيات القومية ويصهرها كلها في ذاته بطريقة توفيقية (syncretisme) . في هذا الصدد ، يمكن القول بأن فترحات الاسكندر أعطت الانطلاقة لشورة دينية حقيقية لدى اليونانيين . ثورة لامست العامة ، والقلوب البسيطة والحارة أكثر من ملاستها للمثقفين والعقول الرفيعة .

لقد كان هؤلاء يلجؤون بالأحرى للفلسفة والعلم . فلسفة كبيرة هي ، بالأساس ، دين أيضاً . فلسفة هيمنت في العصر الهليني وتسمى الرواقية (le stoicisme) . وفلسفة أخرى ذات دور أقل ولكنه ثمين ، هي الأبيقورية (l'épicurisme) . وهما المذهبان العقائديان ، في فترة ما بعد أرسطو ، اللذان ، اعترفاً بالاجابة على التساؤل لالحال للحكيم : لماذا نعيش وكيف نعيش ؟ العيش في اكتفاء ذاتي روحي ، في اكتفاء ذاتي أخلاقي وفكري « وبدون خضوع حقيقي للأسلار السياسي ، ذاك هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية . إن هذه الثورة ، التي بدأت مع الكليبين والسبرينيكين الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط ، تكتسي تعبيرها المزوج مع أبيقور (Epicure) وزينون (Zénon) .

(1) أ. إجمار وجد . أوبوايه = المرجع السابق ذكره - ص 414

(2) أنظر « هلون = المرجع السابق ذكره - ص 55

لقد أسس أبيقور في عام 306 بآثينا المدرسة المسماة « بالحديقة » . وهو أثيني نشأ في ساموس . أما زينون فعارض اعتباراً من عام ٣٠٠ تعاليم أبيقور ، بتعاليمه التي كان يلقيها تحت الرواق (stoa) (ومن هنا جاء تعبير الرواقية) . وزينون هذا فيثقي ، ولد في سيتيوم (citium) بجزيرة قبرص . ورغم اتفاق الاثنين على الهدف المنشود ، فقد اختلفا جذرياً حول الطرق المؤدية له .

لقد فكر كل منهما بأن الفلسفة ، في عالم حوّلت فتوحات الإسكندر ، أصبحت قبل كل شيء فناً تطبيقياً موضوعاً تحت تصرف البشر ، وذلك من أجل أن يسهل عليهم الاستعمال الجيد للأشياء . والسعي الفردي للسعادة . لكنها نظراً بشكل مختلف كلياً لحاجات (ولخلاص) هؤلاء البشر في العصر الهلنستي ، الذين كانوا ، في الواقع ، « متضررين ... بطريقتين : فالأغلبية كانت تشعر بأنها تشكل جزءاً من عالم جديد ، وتبحر بلا خارطة في بحر غير مكتشف ، وهؤلاء هم الذين حاول الرواقي أن ينبرهم ، وأقلية كانت تشعر بأنها مضطهدة ، وخائفة وترغب بالهرب ، وهؤلاء يسنّ أبيقور الطريق » (1) .

ما هو هذا الطريق ؟ وما هو ، بالمقابل ، طريق الرواقي ، طريق زينون ثم تلميذه كليانث (Cléanthe) ، ثم كريسب (Chrysippe) تلميذ كليانث ، المهم جداً لحد أنه سيوصف بال مؤسس الثاني للرواقية ؟

#### أبيقور

إن البحث عن اللذة ، المعرفة بشكل ملائم ، والمرتبطة بسلسلة من التجارب الفكرية المناسبة ، هو الطريق الذي يسنّه أبيقور . إن اللذة ، بالنسبة له ، هي الغاية التي يسعى إليها طبيعياً البشر والحيوانات ، تماماً كما يهربون طبيعياً من الألم . إن الأمر لا يتعلق أبداً (كما يوضح) بلذة الماجنين والمتمتعين . ولا باللذة « المتحركة » للسريينكيين : وإنما بلذة ساكنة ، مستقرة ، يُوفّرها إشباع الحاجات الطبيعية ، وإزالة الألم الذي يسببه عدم إشباعها . إن مفتاح الحياة السعيدة هو « العقل المتيقظ الذي يبحث بدقة عن دوافع ما يجب اختياره ، وما يجب تجنبه ، والذي يرفض الآراء العقيمة التي يكتسح الاضطراب الأكبر بواسطتها النفوس » (2) .

إن غياب اضطراب النفس والألام الجسدية ، هو أساس اللذة التي يتطلع إليها أبيقور . فالحكيم يتميز بهدوء النفس (ataraxie) . وهذا الهدوء يحصل عليه من خلال رفضه للإثارة ( التي تغذيها الرغبات والمخاوف ) التي لا يعرف الإنسان العامي كيف يقاومها . إن الخوف من الموت ، والخوف من الآلهة والجزاءات الإلهية ، هما خوفان بلا أساس . فالموت الذي يتجلب بالفقدان التام للاحساس ، الذي يكمن فيه كل خير وكل شر ، لا يعني شيئاً بالنسبة لنا . فهو لا يكون ظلماً نحن

(1) تارن = المرجع السابق = ص 305

(2) حول أبيقور أنظر : « أبيقور والايبيقوريون » - نصوص مختارة لـ ج . بران (J. BRUN) - باريس - منشورات P.U.F. - 1971 - و.أ . برييه : « قصة الفلسفة » - المرجع السابق ذكره - و. ج . بولأك (J. BOLLACK) - U. = « أبيقور : نصوص أخلاقية » - باريس - منشورات Minuit - 1976

موجودون ، وعندهما يأتي ، لا نكون نحن موجودين . أما الألهة ، فهي موجودة ، ولكن ليس بالطريقة التي تصورها الانسان العلمي أبداً . إن الكون ، المُشكَّل وسط الفراغ بواسطة حركة الذرات ، ليس من صنعها ، وهي لا تعرف التدخل في سيره . إنها سلبية ، بلا هموم ولا تعطي المهوم للغير ، وتعيش سعيدة تماماً في راحة كاملة . فليس هناك عناية إلهية ولا قدر ، « وكل الأشياء تحدث من تلقاء ذاتها » (1) .

إن أخلاق اللذة هذه ، التي تتضمن الكثير من المعاني المضادة ، يسيطر عليها التمييز بين المفيد والضار ، الذي يعتبر قضية حسائية . ( « إن التجارة الشهوانية ليست مفيدة لنا أبداً ، لهذا يجب أن نعتبر أنفسنا سعداء إذا تخلصنا منها بدون ضرر » ) . إن نفس التمييز ، باستثناء التمييز بين العدل والظلم ، يحكم المفهوم الأبيقوري للمجتمع . فليس هناك شيء عادل بالطبيعة . إن العدل هو المفيد . والعدالة هي الميثاق المنفي الذي يعقده الأفراد ( أو الشعوب ) فيما بينهم بغية عدم إلحاق الضرر ببعضهم البعض . وإذا لم يكن هناك التزام من هذا النوع ، فإنه لن يكون هناك عدالة أو ظلم . وإذا أردنا أن لا نتجاهل الوقائع ، وأن لا ندفع أنفسنا لنساق وواء الجميل الجوفاء ، فإنه يجب أن نوافق على أن كل نظام قانوني يعترف ، بشكل عام ، بأنه مفيد للعلاقات الاجتماعية هو عادل « سواء كان هو نفسه بالنسبة لكل الناس أم لا » ، وأن كل قانون موجود ويبدو أنه غير مفيد لهذه العلاقات هو ظالم (2) .

إن هذه النظرة المنفعية الضيقة تعني أن المجتمع السياسي يستمد قيمته من كونه الضمانة للأمن المتبادل ، والمتناسق مع جزاءات ضرورية من أجل إثارة الخوف من العقاب : إن أي شخص لن يكون متأكداً مطلقاً من أنه لن يقع ، في النهاية ، في الشرك ، حتى ولو كان قد نجح منه آلاف المرات . إننا نتعرف هنا على فلسفة التمسك بالتقاليد (Le conventionnalisme) للفسطاطيين الراديكاليين ، وعلى هجة أنتيفون في « مقاطعه » وكذلك على هجة غلوكون في « الجمهورية » . كما نتجه طبيعياً للتذكير بأنه إذا كانت صيانة الأمن قد استخدمت لتبرير المجتمع السياسي ، فقد كان على أبيقور وأتباعه أن يميلوا لتفضيل الحكومات القوية ، والملوك الذين يمارسون حكماً مطلقاً . فهو لاء ، على الأقل ، لم يكن لديهم ما يحشونه من مدرسة « الحديثة » .

لكن المدرسة ، التي اعترفت ( بعكس الكلبيين ) بقيمة السياسة ، كانت في نفس الوقت تبعد أتباعها عنها . إن الذين ينجون الألفاظ الشرقية والمجد هم أحرار في أتباع طبيعتهم ، لكي لا يتألموا من الجحود ، ويخلفوا لأنفسهم عذاباً ما ، إنهم أحرار في الاهتمام بالشؤون العامة . أما الحكيم ، برأي أبيقور ، فهو الحرير على العيش تحتياً ، بعيداً عن العواصف ، في ميناء عزاء وسلام ، وفي إقامة « هادئة ومضيفة » ، متجنباً الاهتمام بها ، مبدئياً . إلا إذا كان هناك حالة إستثنائية (3) .

(1) « نصوص مختارة » - ص : 121- 143- 156

(2) المرجع السابق = ص 149- 152

(3) المرجع السابق = ص 152- 153

## الروائي

لم يكن بإمكان زيتون وأتباعه أن يقبلوا أخلاق الحرب والتملص هذه . فقد كانت نزعتهم ، بعكس الأبيقوريين والكلبيين ، إيجابية . وكانت توصيهم بوصح طابعهم الذي لا يُحصى على العالم الهلنستي : طابع مواظنتهم العالمية ، ومفهومهم للحكميم ، وموقفهم ، الواضح جداً ، من السياسة .

لقد كانت مواظنتهم العالمية (cosmopolitisme) تستمد مصدرها ، بدون شك ، من مواطنة الكلبيين العالمية . فزيتون كان ، بالأصل ، تلميذاً لكراتس . لكنه أبدى الكثير من التحفظ ، ولدة طويلة ، كما يقول لنا ، تجاه « تشوشات » مدرسة ديوجين . وعندما ظهر له مؤلفه الأول ، « الجمهورية » ، ( الذي فُقد مثل كل مؤلفاته الأخرى ) سَرَتْ نكتة تقول بأنه كان يكتب « على ذنب الكلب » (1) . لقد أخذت المواطنة العالمية معه منحىً جديداً ، بالمقارنة مع كراتس أو ديوجين اللذين كانا أكثر عدوانية تجاه المدينة المرفوضة ، مما كانا متحمسين للمدينة العالمية ( لكي لا نقول شيئاً عن موقف الانكفاء واللامبالاة لدى الأبيقوريين ) . إن وعظ زيتون يشبه دعاء الاسكندر أثناء مآذبة أوبسيس (Opis) الشهيرة في بلاد الفرس ، قبل عام واحد من وفاته ، ونظرته لمجتمع تعيش فيه ، بانسجام (omonoia) وكشركاء متساوين ، كل شعوب الامبراطورية المدعوة لأن تضم العالم بأسره . ويشير بلوتارك (Plutarch) في صدد حديثه عن مؤلف « الفينيقي الطويل والمتقشف الذي أسس الرواقية » ، الى أن مبدأ

« هذه الجمهورية التي تستحق الاعجاب كثيراً . . . يكمن في أن الناس يجب أن لا يتفرقوا في مدن وشعوب ، لكل منها قوانينها الخاصة : لأن كل الناس مواطنون ، ولأن لهم حياة واحدة ، ونظاماً واحداً للأشياء ، كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك » .

ويتابع بلوتارك كلامه قائلاً :

« إن ما كتبه زينون كما لو كان يعلم ، قام الاسكندر بتحقيقه . . . لقد جمع في إناء واحد كل شعوب العالم ، وأمر الجميع بأن يعتبروا الأرض وطنهم ، وجيشه فلعنتهم ، والناس الأخير كأهل ، والأشرار كأجانب » (2) .

إنه تلاقٍ جذاب ، غالباً ما أُشير اليه ، بين المفكر والقاتل ! وهو يكفي لطبع العالمية الرواقية بطابع أصيل . إن هذه العالمية لا يمكن فصلها عن الفلسفة العامة للروائي كما عرّفها أ. برييه ، بقوله إنها : « فن العيش المستند على وعي علاقتنا مع الكون » . إن الكون (L'Univers)

(1) أنظر « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره ص 18

(2) بلوتارك - ذكره أ. برييه . أنظر أيضاً بيوا - ميشان (BENOIST - MECHIN) في كتابه « الاسكندر الكبير أو الحلم المتجاوز » (Alexandre le Grand ou le rêve dépassé) باريس - منشورات L.A. PERRIN .



هو المدينة الكبرى ، المدينة العالمية (La cosmopolis) ، التي يتعايش فيها البشر والآلهة ، والتي يرتبط فيها كل واحد بالآخرين ، ويحكمها القانون : القانون الإلهي الوحيد الذي تنغذى منه ، حسب الصيغة الهيراقليطيسية ، كل القوانين البشرية ( إنه logos أو العقل الكلي الذي يعتبر كل لوجس فردي غصناً أو « فرعاً » منه ) . وعيناً يحاول الفرد أن يتمرد ضد إرادة ما تسميه المدرسة : الطبيعة ، العناية الإلهية ، القدر ، الله ( أي كما يُسمى زوس في ترتيلة كليانت : « مبدأ وسيد الطبيعة ، الذي يحكم كل شيء وفقاً للقانون » ) . عيناً ، لأن عليه في النهاية أن يخضع . فليستجب إذن بدون تأخير ويفرح وحرية ، بدل انتظار أن يُجرَّ بالقوة ! إن السرَّ الكبير لفن العيش ، وللحكمة ، يكمن هنا (1) .

هكذا يستخلص المفهوم الرواقي للحكيم - إنه ذلك الذي لا يجد مطلقاً حاجة لأن يدفع أو يُقنَد : إنه يفهم ويستيق بفرح نوايا القدر ؛ إن الممارسة الحرة لارادته تقوده ببساطة للاتحاد مع الإرادة الإلهية (2) . وعليه ، فإنه يعيش وفقاً للطبيعة . وهذا ما يلخص الواجب الرواقي . إن الحكم ، باحتقاره للأشياء المادية واللذة ، والتزهد ، والنسود ، والنجاح ، لا ينتم إلا بأشياء النفس ، بكماله الأخلاقي ، وبطلب الفضيلة - التي هي السعادة ، والتي يجد فيها تعويضه . إنه حرّ وسيد إزاء الآخرين ، كما هو إزاء نفسه . إن مقطعاً لزينون يقول لنا : « إن من الأسهل أن نغمس في الماء قرية مليئة بالهواء ، من أن نجبر حكماً على أن يفعل ربحاً عنه ما لا يريد هو أن يفعل . لأن الإكراه ليس له تأثير على نفس . قام لوجس ( عقل ) مستقيم بشدها بمعتقدات صلبة كما تُشدُّ بالعصلات (3) . إن هذا اللوجس المستقيم نفسه يمنع كل الرغبات العقيمة وكل الشهوات الفاسدة ، التي تعصف بالرجل العادي وتعذبه من الدخول إلى نفس الحكيم . وهكذا يرسي زينون أسس حرية الحكم واستقلاله ، التي توفر له ، في المجتمع الكبير للكائنات العاقلة الذي يجب على الحكم فيه أن يبين المثال للسلوك الأخلاقي ، نوعاً من المكانة الملكية باعتباره تجسداً للقانون ، وانعكاساً للعقل الكلي . ولقد ألح كريسيب ، فيما بعد ، في كتاب مفقود ، على أنَّ الحكماء ليسوا فقط رجالاً أحراراً ، وإنما هم أيضاً ملوك ، وإنهم وحدهم يستطيعون أن يكونوا كذلك ، لأن الملكية « سلطة لا يردُّ عليها » ، ولأن على الملك السيد أن يعرف الخير والشر ، اللذين ليس للآشياء أي علم بهما (4) . ألا نعرِّ في هذا ثانية ، وإن كان السياق الفلسفي مختلف جداً ، على حلم أفلاطون ؟ حلم سيادة الحكيم ؟

ولكن ، وباعتبار ذلك ، ما هو الموقف الذي تنتظره من الرواقي إزاء سياسة المدن والشعوب الحقيقية ، التي لكل منها قوانينها الخاصة التي عارضها زينون بالمثال الأعلى الممجد للمدينة العالمية ؟ إن هذا الموقف أوضح بكثير مما كنا نتخيله مسبقاً .

فإنظر لأن واجب الرواقي ، كقاعدة عامة ، يكمن في العمل وليس في الامتناع ، وكذلك في

(1) تعريف تريبيه موجود في كتاب « الرواقيون » - ص : LIX

(2) تارن - المرجع السابق ذكره - ص : 310

(3) بوهلنز : « الحرية الرومانية » - المرجع السابق ذكره - ص : 172

(4) « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره - ص : 55

أن يكون مفيداً لأكبر عدد ممكن من أمثاله ، وبما أن السياسة تدخل في عداد الأشياء غير المهمة ( فهي ليست جيدة أو رديئة في حد ذاتها ، ولهذا فإن من الممكن استخدامها بشكل جيد أو رديء ) ، فإن تعاليم الروائي المعاكسة لتعاليم أبيقور والمنسوبة أحياناً لزيون ، وأحياناً لكريسيب ، تنص على أن الحكيم سيهتم بالسياسة ، إلا إذا منعه ظرف ما من ذلك . فإذا كانت المدينة العالية تحتل المرتبة الأولى في سلم القيم ، وإذا كان الحكيم الذي يجسد اللوجس هو « السيد الحقيقي للإنسانية » ، فإن المدينة الصعيرة أو الوطن الصغير الذي ولد فيه الجسد لا ينبغي ، مع ذلك ، التخلي عنه ، إن زيون كان يحرص على أن لا يجهل أحد بأنه من سيتيوم . وكان يرى أن العقل يُقنع بتمجيد الوطن ويردع عن احتقاره . إن إمتلاك وطن « شريف » هو على الأقل خير خارجي ، إن لم يكن خيراً في النفس ؛ تماماً كما أن إمتلاك وطن « مجرد من المعنى » هو شر خارجي . إن الحكيم سيكون نجحاً في ترك الحياة ( الانتحار الروائي ! ) من أجل وطنه ، كما هو حق في تركها من أجل أصدقائه أو من أجل الهرب من آلامه المفروضة (1) . وبالأجمال ، فإن تعايش مدينتين - وقانونين - يعتبر أمراً مقبولاً بدون مناقشة معمقة . إن الروائيين - كما كتب تارن Tarn - بقليل من السخرية - لم يحاولوا أن يتجاوزوا إمكانياتهم . أو بعبارة أخرى ، أن يتحدثوا الواقع .

إن الواقع ، في عصرهم كما في العصور الأخرى ، هو قضية الحكم الأفضل ( أو الأقل سوءاً ) في المجتمعات السياسية الخاصة ، وقبل كل شيء ، في الممالك الهلنستية .

إن الروائي ، كما يقال لنا ، يختار ، نظرياً ، « مزيجاً من الديمقراطية والملكية والارستقراطية » ، أي دستوراً مختلطاً . ونظراً لعدم وجود مثل هذا الحكم ، فهو يُقدِّم مستشارين مسموعين جداً ، للملوك الهلنستيين . ولقد سبق لزيون أن دُعي من قبل ملك مقدونيا أنتيغون غوباتاس (Antigone Gonatas) ، الذي كان قد تابع تعاليمه ، للمجيء إلى بلاطه :

« ستكون السيد ليس لي وحدي ، وإنما لكل المقدونيين . . . لأن الذي سيُعلم الملك . . . وسيُلهمه سلوكاً فاضلاً ، سيُحضر بالتأكيد رعاياه لعضائل الرجال ؛ لأنه كما يكون القائد يكون ، بشكل محتمل ، وعادة ، رعاياه » (2) .

لكن زيون ، المتقدم جداً في السن ، رفض دعوة أنتيغون هذا الذي غالباً ما تذكر كلمته التي وصفت فيها الملكية بأنها : « عبودية مشهورة » . لكنه أرسل إليه اثنين من تلاميذه . وفيما بعد ، جرى كل شيء كما لو أن هناك صلات نسب خاصة ( في الواقع وليس في العقيدة ) بين الملك الهلنستي والرواية التي تتسمى بالقدونية . فهاذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً بالنسبة لعضو المدرسة الروائية من « أن يبر » - من بين كل أولئك الذين يجرون في بحر غير مكتشف منذ غرق المدينة - هذا الملك الذي كان يجسد لوحده فقط نظاماً سياسياً خاصاً ؟ . ماذا يمكن أن يكون أكثر إغراءاً من تعليمه كيف يكيف هذا النظام مع النظام الكلي ؟ . وكيف يصبح ، إن كان لديه الكفاءة الروحية ، حكيماً على العرش ؟ .

(1) المرجع السابق - ص : 46-50-57

(2) المرجع السابق - ص : 19-20

إن هذا التفسير يمكن أن يكون موسوماً بالثالية !. إنه يكمل ، ولكنه لا يستبد ، تقدماً أكثر واقعية للرواية « المتعالية ولكن المرنه ، المفتوحة على كل التسويات ، وعلى كل المناسبات بالرغم من مظاهرها الصارمة ، والمبتدنة . . . لحياة سياسية مثمرة ، ولكن معقدة » (1) . ولكن ، هل ستكيف الرواية التي تأقلمت هنا مع الملكيات الموجودة ، مع الجمهورية الرومانية ، وكيف ؟.

## 2 - الجمهورية الرومانية والرواية الوسطى :

أدى الفتح الروماني للعالم الهليني ( من بيدنا (Pydna) في عام 168 إلى أكتيوم (Actum) في عام 31 )<sup>(2)</sup> ، بالرغم من المقاومات التي يعتبر كاتون الأكبر (Caton l'Ancien) رمزاً لها ، إلى طبع المتصرين بالطابع الهليني . ويشارداً في هذا الصدد ، بحق ، للسفارة التي أرسلها الأثينيون في عام 155 إلى روما ، والتي كانت تضم رئيس الرواقين ، ديوجين البابلي ، وكريستولاس (Cratolaos) الارسطوطاليسي ، وكاريناد (Carnéade) مؤسس الأكاديمية الجديدة : وقد تَسَلَّ هذا الأخير بدعسم فكرة العدالة في خطاب أول له ، ثم بدحضها بنفس البراعة في خطاب ثانٍ ألقاه بعد يومين ، الأمر الذي اعتبره كاتون بمثابة فضيحة . إن هذا النوع من البهلوانية الخطابية ، إن كان يتجاوز بلا شك الحدود ، فإنه يشهد على الشروات العديدة للعقل اليوناني ، بالمقارنة مع البساطة الرومانية الأصلية . إن مذهب الشك والكلية والايقورية كانت تقابل بالتأكيد بالرفض أكثر مما تقابل بالتعاطف من قبل الارستقراطية التي كانت تستند على الطبقة الوسطى ، وتحكم الجمهورية . لكن الأمر كان يختلف تماماً بالنسبة للرواية . فأخلاقها ، وإلحاحها على الواجب ، وعلى قوة الإرادة المستقيمة ، والفضيلة كانت ملائمة بشكل عجيب للأوساط الحاكمة . ومع ذلك فإن وجهات النظر الفلسفية لزيون وكريسيب ( وخاصة ، على ما يبدو ، كريسيب ، الذي ركّز كاريناد هجومه عليه ) ، كانت بحاجة لأن تُراجع وتُوسَّع وتُثنى وفق روح توفيقية . إن الرواية القديمة كانت تنجّه لإخلاء المكان ، مع بانيتوس (Panaetius) ، للرواية الوسطى التي سيلين لها شيشرون بالكثير : لقد أصبحت الرواية مذهباً مرمياً ، بعد أن فقدت شراستها القديمة ، وأخذت منحىً عملياً أكثر . وهذا كل ما يجب من أجل جعلها قابلة للهضم من قبل هؤلاء الرومانيين الممتعين للطبقة الأرستقراطية .

« الذين كانوا يجهلون كل شيء عن الفلسفة ، وكانوا مع ذلك ، يتحرقون حماسة لتعاليم اليونان ، المختلفة جداً عن كل ما كانت روما تستطيع أن تنتجها نفسها . إن أي نظام يورباني آخر لم يكن مؤهلاً مثل الرواية للاستجابة للفضائل الفطرية الخاصة بالسيطرة على الذات ، والوفاء للواجب ، والحس المدني الذي كان الرومان يزددهون به بشكل خاص . وإن أي مفهوم سياسي لم يكن مؤهلاً أيضاً مثل مفهوم الدولة

(1) ميرينلي - المرحع السابق ذكره - ص : 55

(2) بيدنا - مدينة في مقدونيا سقطت فيها المرق الرومانية جيش ملك المرس ( في حرب مقدونيا الثالثة والأخيرة ) .

- أكتيوم : رأس في بلاد اليونان ، انتصر فيه أوكتافيوس ، الذي سُمّي فيما بعد أوغسطس ، على انطونيو وكليوبترا ، ملكة مصر ، وأخيرة ملوك اللاجيين .

العالمية الرواقية من أجل إدخال كمية ما من المثالية في أعمال الفتح الروماني الذي اهتم كثيراً باكتساح الأراضي» (1).

لقد كان بانتيوس ، الذي أتى الى روما في عام 144 ( وكما أوضح ذلك أ. برييه ) ، إنسانياً يهتم بالنشاط التحضيري للانسان ، وليس منظراً دينياً (théologien) منشغلاً بالكون وبطبيعته . وكان بعيداً جداً عن كريسب ومذهبه الفكري الذي يُرجع الغرائز والشهوات الى أحكام اللوجس ، وإلى أعمال فكرية . لقد رفض الحكمة الجادة بشكل مبالغ فيه ، والتي تمارس العنف مع طبيعتنا الفردية بحجة الامثال للطبيعة الكلية . إن الفضيلة ، بالنسبة له وليوريدونيوس فيما بعد ، لا تكفي للسمادة . بل يجب أيضاً لتحقيقها توفر « الصحة واليسر والقوة » . لقد أولى أهمية كبيرة للمظهر الخارجي للسلوك (décorum) الذي يعبر عن الجمال الداخلي . ولم يأنف ( وهذا ما سيمتدحه شيشرون بقوة ) من النزول لتطبيق مبادئ المدرسة بشكل ملموس على قضايا تنظيم السلطات العامة وإعداد الحكام - الأمر الذي كان أفلاطون وتلاميذه ، وأرسطو وأتباعه يفعلونه بغزارة ، لكن الرواقين القدماء لم يقوموا به إلا قليلاً : « لأنهم عاجلوا الدولة ، بمعنى بلا شك ، في مناقشاتهم الشفهية فقط ، لكنهم لم يتعلموا ... لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع المدني » (2) .

لقد كان بانتيوس اليوناني ( عام 180 - عام 100 ؟ ) - مثل اليوناني الآخر ، المؤرخ بوليبيوس ، الأصغر منه بثلاثين سنة - مرتبطاً بصداقة مع سكيبيون أميليان (Scipion-Emilien) ، حفيد سكيبيون الأفريقي الذي انتصر على هنيعل : وهو الشخصية الأرستقراطية البارزة في عهد الجمهورية والمثيرة للاعجاب ، والتي يقول لنا مومسن ( Mommsen ) عنها ، إنه إذا كان التاريخ الروماني يصمم العديد « من الرجال المزدوين بعبقرية أكثر منه ... فإنه كان يرتفع فوق الجميع بصمائه واقتفاده لكل أنانية سياسية ، وحبه النبيل للوطن » (3) . لقد كان بانتيوس يرى فيه ، بلا شك ، نموذج الحكيم الموافق للرواقية التي عدلتها المساهمات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية وأعتنتها وأضفت عليها طابعاً إنسانياً : الحكيم الذي لديه الحق تماماً بأن يرغب بالسلطة من أجل أن يمارسها بغير نفس ، ووفق العقل المستقيم . أما سكيبيون الذي عُرف ، من جهته ، كيف يحيط نفسه بدائرة ماثورة من العقول الكبيرة ، فكان يقدر حق القدر التعاليم العقلانية والانسانية ، الجديرة بأن تعيد شعباً من الجنود الخشنين الذي يمكن لنجاحه أن يعميه ، الى الحدود الصحيحة ، وتحته على شيء من التفكير . وهكذا ( كان ييوح الى بانتيوس ) نضع ، عادة ، بين أيدي المروضين الخيول « التي أصبحت شرسة نتيجة لشدة المعارك المستمرة ، من أجل تحويلها لحيوانات يمكن التعامل معها بسهولة أكثر » (4) ! .

(1) ج.د. ساين : المرجع السابق فقرة - ص : 139

(2) شيشرون « في القوانين » (Des Lois) - ترجمة أبوهين (APPUHN) باريس - منشورات Garnier-Hammaron 1965 - ص : 185

(3) ذكره أبوهين في المرجع السابق - ص : 6

(4) شيشرون « بحث في الواحات » (Traité des Devoirs) في « الرواقون » ص = 526 .

أما بوزيدونيوس ( عام 135 - عام 50 ) فلم يبقَ من أعماله الكثيرة في مختلف أنواع الميادين ، إلا مقاطع فقط . ( كما هو الحال بالنسبة لبانيتيوس الذي تابع شيشرون عن قرب كتابه المعنون : في الواجب ( Sur le Devoir ) . لقد أعطى بوزيدونيوس للرواقية « دفعا قويا نحو الدين ، ونحو العلم في آن واحد » . وكان يشاطر بانيتيوس وبوليبيوس الإعجاب بسلطة وعظمة روما . وقد كتب ملحقا من إثنين وخمسين مقالة للمؤلف الشهير الذي كان بوليبيوس يطمح بواسطته لأن يعطي لتاريخ روما مسوغات بالته ، وذلك من خلال وصح رونق جديد على المفهوم اليوناني القديم للدستور المختلط ، الذي نال حظوة كبيرة لدى الرواقين ( كان بوليبيوس على الأقل شديد التأثر بالرواقية ، وإن لم يكن رواقيا ) .

### بوليبيوس والدستور المختلط

يبحث هذا اليوناني الذي أصبح رومانياً ، المولود نحو عام 200 ، والمتوفي في عام 125 ، وصديق سوكيبيون أميليان ، في مؤلفه « تواريخ » (Histoires) ، عن تفسير لأسباب رفعة روما التي أخضعت ، في نصف قرن ، تقريباً كل الأرض المسكونة . وقد وجده في دستورها الذي جعل منه النقطة المركزية في مؤلفه . فقد كتب :

« إن الأشكال الثلاثة للحكم كانت ممزوجة في الدستور الروماني . وحصه كل منها كانت محسوبة بدقة . فكل شيء كان ممزوجاً فيه بأنصاف بحيث أن أي شخص ، حتى من بين الرومانيين ، لم يكن يستطيع القول إن كان الدستور أرستقراطياً أو ديمقراطياً أو ملكياً . . . فلدى تفحص سلطات القناصل يقال عنها نظام ملكي . . . ، وإذا حكم عليه من خلال سلطات مجلس الشيوخ ، كان ، بالعكس ، أرستقراطياً . وإذا أخذت بالأعتبار حقوق الشعب ، كان يبدو بوضوح أنه ديمقراطي » .<sup>(1)</sup>

وبعد أن يوضح ، لتبرير أطروحاته ، الامتيازات المتتالية لكل من العناصر الثلاثة ، يخلص بوليبيوس للقول بأن ترتيبها أعطى ، بفضل قدرتها على أن تضيق أو تدمع بعضها بعضاً ، أفضل النتائج في كل الظروف : سواء تعلق الأمر بخطر خارجي أم بتمزقات داخلية . لقد كان إيجاد نظام أكثر كمالاً أمراً مستحيلاً . فله يعود الفضل في أن روما أصبحت لا تفهر . إن الرومانيين لم يكونوا ليتوصلوا قط لهذا الشكل المختلط ، الناجم عن المزيج الموفق للأشكال الثلاثة الصافية ، من خلال المحاكمة العظيمة فقط . لقد لعبت التجربة دورها في هذا الصدد . فلقد كان ليكيبرغ ، في الماضي أول من نظم إسبارة وفق هذا المبدأ . أما الرومانيون فتعلموا ، وسط العديد من

(1) « التواريخ » (Les Histoires) الكتاب 2-4 - أنظر أيضاً : ك. فون. فريتز (K. Von Fritze) - « نظرية الدستور المختلط في العصور القديمة » (The theory of mixed Constitution in Antiquity) بيوريك - 1954 . وكلود نيكوليه (Cl. NICOLET) « الأفكار السياسية في روما في عهد الجمهورية » (Les idées politiques à Rome sous la République) - باريس - Colin - مجموعة U - 1964 - ص : 24 - 30 - 77 - 80 وروبالد سيم (R. SYME) « الثورة الرومانية » (La Révolution Romaine) - باريس - Gallimard - 1967 -

الصراعات والصعوبات التي كانت لديهم ، ومن خلال محنتهم نفسها ، أنه النظام الأفضل الذي يمكن اتباعه .

ولقد ظهرت ، مع هذا المديح للنظام المختلط ، فلسفة دورية للتاريخ تدّين بالكثير لقانون تفقهر الدساتير الأفلاطوني . إن هناك دورة ، تريدها الطبيعة ، ووقفها تتعاقب الدساتير بالضرورة ، بحيث تولّد بعضها البعض تبعاً لنظام ما ، لتعود في النهاية الى نقطة الانطلاق .

إن نقطة الانطلاق هذه هي حكم الفرد بالمعنى الأكثر بدائية للكلمة : فالناس الذين يعيشون في قطعان كالحيوانات ، يخضعون مثلها ، لقانون الأقوى والأكثر شجاعة ، الذي ليس لسلطته حد آخر غير قوته نفسها - إنها عملية طبيعية كلياً وعفوية .

ثم تتحول هذه السلطة البدائية ، بفضل تقدم النزعة الاجتماعية والأخلاق ، القائمة على مصلحة بالطبع ، الى ملكية يقرّها عقل المحكومين . إن القائد الفظ يصبح ، عبر درجات غير محسوسة من التطور ، مُلكاً ، بكل ما يتضمنه التعبير من معاني الطيبة والعدل ونبل المشاعر . وتكون الملكية وراثية ، لانه يفترض - بالابناء أن يكون لديهم ، بفضل العوامل الوراثية والتربية نفس الصفات .

لكن الملكية تفسد وتتحوّل الى طغيان وذلك بقدر ما يستسلم الملوك لاغراءات السلطة ، ويجرون وراء شهواتهم ، ويبدرون بذلك عدم الرضى لدى رعاياهم . حينذاك يقوم هؤلاء ، تحت قيادة الأفضل من بينهم ، بالتأمر . وهكذا تقضي الاسترطاطية على حكم الفرد الواحد .

ويدورها تفسد الاسترطاطية . . . تلك عندما يفقد الات - حس الحرص على الخير العام الذي كان لدى آبائهم ، ولا يكون لديهم حس لخدمة السباسبية والحرية المدنية . ويكونون متعاطفين للنفوذ واللذة ، ويمتدّون على شرف النساء . هكذا سمى الحكم الاوليغارشي . لكن هذا النظام ، الذي يثير في الشعب نفس المشاعر التي يثيرها الطير . يركّز بانحاء نفس الكارثة . فيطارد الاوليعارشيون ويقتلون . ونظراً لعدم إمكانية الايمان بضابطك أو بحكم الأفضل يقيم الشعب الذي لم يعد له أمل إلا في نفسه ، الديمقراطية . وتستمر الديمقراطية ، التي تولي للمساواة والحرية الكلام ثمناً لا محدوداً ، لحين ظهور جيل جديد ، تنقصه تجربة المآسي القديمة ، ويتباهى بجزر من الحرية والمساواة . حينئذ يبدأ من جديد الصراع من أجل السيطرة . ويلجأ الأغنياء للرشوة ويؤمّدون الجمهور على الهدايا ، وتجاوز الحقوق ، والعيش على حساب الآخرين . وذلك بانتظار أن يقيم الجمهور ، لحسابه الخاص ، حكم العتف ، ويبدأ بذبح الأغنياء ونهبهم ، ونهب وتقسيم أموالهم - وأخيراً عندما يصل لآخر درجات الوحشية ، لا يكون أمامه إلا أن يسلم نفسه ثانية لسيّد ، أي الملك . هكذا يتم اجتياز الدورة بكاملها . إن كل من يعياها بوضوح يمتلك مفتاحاً أكيداً يمكنه ، إذا استخدمه بدون أحكام مسبقة ولا انفعال ، من الحكم ، على الحالة الحاضرة أو التنبؤ بالتطور النهائي .

ورداً على السؤال الخاص بمعرفة ما إذا كان لنظام ما ، ضمن هذا الإطار المحدد سلفاً ، -

ويذوق مفرط في التبسيط - أي حط في النجاة من الانحطاط ، يجيب بوليبيوس بالإنجاب . ولكن بشرط توفر علاج ملائم يتجلب بالضبط ، بالنظام المختلط . ويكني مبدئياً للنظام المذكور أن يعرف كيف يمزج العناصر الملكية والارستقراطية والديمقراطية بطريقة يخلط فيها سلطة الفرد بسلطة الأقلية وسلطة الأكثرية . بحيث أن أي شكل للحكم ، إذا تمكن من الحد من غو « البذور لمشؤمة » التي يحملها في ذاته ، سيكون له حظ بتجنب الفساد والتعريف على الاستقرار : وهذا بالضبط ما سمح به كمال الدستور المتوازن والمتكافئ والمختلط للجمهورية الرومانية .

ومع ذلك فإن بوليبيوس لم يستطع التخلص تماماً من التناقض الداخلي الذي يحتويه عرضه للأشياء . فكما لنظام ما ودوامه يتناقضان مع قانون الدورة والعودة الحتمي (anacyclosis) . ولهذا يشعر المدافع عن عظمة روما ، على ضوء نتيجة اللعبة البارعة والكاملة للأشكال والقوى السياسية المتعارضة ، بأنه ملزم بالموافقة على أن تغييراً نحو الأسوأ لا بد أن يحدث يوماً ما . وهو يوضح افتراضه بقوله :

« عندما تتوصل دولة ما ، بعد أن تكون قد أبعدت الكثير من الأخطار الشديدة ، لسمي وقوة لا جدال فيها ، يحدث بالتأكيد ، إذا أقامت الرفاهية فيها طويلاً ، أن يصبح العيش فيها يتم بطريقة باذخة جداً ، ويأخذ الناس فيها بالشجار بشكل مفرط من أجل كل ما يتعلق بالحصول على مناصب الحكم ، وكل ما تبقى من مشاريع » .

حينئذ يبدأ الانحطاط . ثم يتسارع ، بفعل البعض ، ليصل الى النهاية القصوى المتمثلة بحكم الدهماء (Ochlocratie) (1) .

إن هذه المحاولة لتفسير الدستور الروماني « بعبارات الفلسفة اليونانية » لم تنجح من الاعترافات . فطراً لأنه لم يتمكن ، على وجه الاحتمال ، من قراءة « السياسة » لأرسطو (حيث يتم الحصول على النظام المختلط نتيجة انصهار الأوليغارشية والديمقراطية في طبقة وسطى قوية ) ، لم يأخذ بوليبيوس بالحسبان اللعبة المعقدة للغاية التي تدور بين الفئات الاجتماعية والقوى السياسية والسلطات القانونية . إن « دستوره المختلط » ، الذي ينجم عن التحديد المتقابل للسلطات القانونية المتنافسة ، والتي يمكن لكل منها أن تحيد الأخرى ، يسيطر الواقع الدستوري الروماني ويضيف عليه طابعاً مثالياً وكاريكاتورياً . إلا أن هذا لا يمنع ، أولاً ، من أن بناءه ، المتفق مع التقاليد الرومانية ، سيلقى نجاحاً كبيراً ، في روما نفسها ، لدى الأوساط التي كانت تسعى للبحث عن نظرية للحكم الأفضل . كما لا يمنع ، ثانياً ، من أن هذا البناء ، إذا أخذ ككل ، هو الذي سنجده ثانية ، في زمن مونتسكيو ، في نظرية « فصل السلطات » الشهيرة ، أو بعبارات أقل تجريدًا وعموضاً ، في نظام توزيع السلطات للمنظمة وميزان القوى .

(1) انظر - ج. روفيه (J. Rouverf) - « السلطة في الجمهورية الرومانية » (Du Pouvoir dans la République)

Romaine - باريس (Nouvelles éditions latines) - 1963 - ص : 78

## شيشرون ( عام 106 - عام 43 ) : القانون الطبيعي و« الشيء العام »

إن دور التكيف والنقل الذي قام به مؤلف « في الجمهورية » (De la République) و« في القوانين » (Des Lois) ( وهما عنوانان مستوحيان من أفلاطون<sup>(1)</sup> ) ، و« بحث في الواجبات » (Traité des Devoirs) ، كان كبيراً . لقد كَتَبَ شيشرون مذاهب الرواقية الوسطى ، وخصوصاً مذهب باتيتوس ، مع أساليب التفكير الرومانية . ونقل لأوروبا الغربية بعضاً من المواضيع الرئيسية التي ستتشكل منها ( بمساعدة للمسيحية ) النزعة الانسانية الأخلاقية والسياسية . إن أصالة فكره الانتقائي ، والذي كان يغرف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء ، يمكن أن تُناقش . أما أهميته ، باعتباره حلقة في التاريخ الفكري ، فلا . إن من الصحيح القول بأن الفلسفة السياسية في روما بدأت مع شيشرون ، وأنه كان « بكل معنى الكلمة ، الكاتب السياسي الأول » لهذه المدينة (Urbs) ذات النزعة العالية ، والتي تهيمن عليها قضايا العمل والقوة<sup>(2)</sup> .

إن الموضوع الأساسي ، المتحدر من الرواقية ، والذي يطوره شيشرون بوضوح فريد ، حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، هو موضوع القانون الطبيعي ، المدعول انتشار واسع في بعد .

« هناك قانون حقيقي ، هو العقل المستقيم ، المطابق للطبيعة ، المنتشر لدى كل الكائنات ، المتفق دائماً مع نفسه ، وعبر القابل للتلف . . . هذا القانون لا يُسْمَحُ بإدخال أي تعديل عليه . إن من غير الجائز إلغائه ، لا كلياً ولا جزئياً . فلا مجلس الشيوخ ولا الشعب بإمكانه أن يعفينا من طاعته . . . إن هذا القانون لا يختلف في أثينا عنه في روما ، ولا يختلف اليوم عما سيكونه غداً . إنه نفس القانون الواحد الاندي والثابت الذي يحكم كل الأمم ، وفي كل الأزمنة . إن هناك لهاً واحداً من أجل تعليمه ووصفه للجميع . . . إن مَنْ لا يطيع هذا القانون يجهل نفسه »<sup>(3)</sup> .

تلك هي ، في « في الجمهورية » ، لغة ليليوس (Lelius) الصديق العزيز جداً لسكيبيون إميليان . إن التصيلات المضافة في « في القوانين » ليست بأقل قوة . فالْمُؤَلِّف يعارض فيها كل قانون مكتوب ودستور في أي مدينة ، بالقانون الاسمي ، المنقوش في طبيعتنا ، والسابق لكل الأزمنة . إن هذا القانون هو العقل السامي وقوة الطبيعة الكلية والمبدأ الموجه للإنسان الذي يعيش مستقيماً . فبواسطته يرتبط الإنسان بالآلوهية ، ويرتبط البشر فيما بينهم ، كما لو أنهم ينتمون لنفس المدينة ، التي هي الكون الذي ينظمه ويحكمه المبدأ الإلهي . إن هذا القانون ليس اختراعاً للعقل البشري ، ولا مرسومواً لشعوب على أوامر ونواهي : إن الإنسان العامي هو الذي يعطي لهذه القواعد الامرة اسم القوانين . إلا أن من المناسب « أن لا ندع أنفسنا تندرج بالعرف كما تندرج بموجة ،

(1) ك. بيكولي - المرحع السابق ذكره - ص 61

(2) « في الجمهورية » - ترجمة أنوهن - باريس منشورات Garnier - Flammarion 1965 - ص 86

(3) « أفلاطون هذا - كما قال أتيكوس لشيشرون - الذي أنت معجب به ، الذي نحب ، والذي نضعه فوق الجميع » .



وتتدرب على الكلام مثل الانسان العادي»<sup>(1)</sup>.

هكذا ينشأ التعارض بين قانون أبدي ، كلي ، ثابت ، سابق وسامي من جهة ( وهو القانون الحقيقي ، القانون الطبيعي الذي يندمج مع العقل الإلهي ) وبين القاعدة التنظيمية المحتملة ، المتغيرة ، المحلية والأدنى مرتبة التي تزينها اللغة الدارجة باسم القانون ، من جهة أخرى . ويأخذ هذا التعارض بسبب الضوء الشيروني الحاد وضوحاً مُعْجِياً . إن هذا التعارض الرواقي كلياً ، المرتبط بمفهوم المدينة العالمية (La cosmopolis) ، يبدو غريباً في أساسه وبالرغم من العبارات ، عن التمييز الارسطوطاليسي ، الملتصق بالمدينة (La polis) ، بين الحق الطبيعي أو العدل الطبيعي (dikaion phusicon) والحق الوضعي أو العدل الشرعي (dikaion nomicon) . فمنذ ذلك الحين ، أصبح على كل القوانين المكتوبة ، وأعراف مختلف الجماعات السياسية ، لكي تكون صالحة ، ولكي تبرز وصعيتها ، أن تكون مطابقة للقانون الطبيعي . إن الطبيعة ، بالمعنى الرواقي ، ستكون الحجر الأساسي للحقيقة وللصلاحية النظام القانوني للمجتمعات المنظمة .

لأن أن الطبيعة تريد أن يكون كل البشر ، بطريقة ما ، متساوين ومتشابهين . لأنهم جميعاً يمتلكون العقل . ولأن ما يصيب حواس أحدهم يصيب حواس الجميع . ولأن بعض « المعارف الأولى المهمة » منقوشة بطريقة مشابهة في عقول الجميع . ولأنه ليس هناك إنسان، مهما كانت أمته ، لا يستطيع « التوصل للفضيلة » ، إن كانت الطبيعة مرشدته . لقد وضعت الطبيعة أيضاً لدى الجميع الشعور بالعدل لكي يأتي الجميع لمساعدة بعضهم البعض . فالجميع يرتبطون ببعض ، ويرون ( كما يقول الشاعر ) أن لا شيء مما هو إنساني غريب عنهم ، ويمتثلون الحق على حد سواء . إلا أن الفساد الذي تسببه العادات السيئة يأتي ، لسوء الحظ ، ليولد ويقوي « بقعاً سوداء » ، بحيث تنطفئ تلك الشعلة الجميلة التي أشعلتها الطبيعة فينا»<sup>(2)</sup> .

إن ما أنطقه المؤلف في « في القوانين » . وبجمل ملية بالمثالية ، للقانون الطبيعي ، توسع أكثر فأكثر المحوة التي تفصله عن أرسطو - لأنه يفترض هنا مساواة إنسانية عميقة تعتبر ، مع ذلك ، واقفاً أقل مما تعتبر مطلباً أخلاقياً . إنه يفترض هنا الوحدة الانسانية .

وهناك موضوع شيروني آخر دُعِيَ ليشرك أنشراً طويلاً ، هو موضوع الشيء العام (res publica)<sup>(3)</sup> .

« إن الشيء العام هو شيء الشعب . وبالشعب يجب أن نعني ليس كل حشد لأناس مجتمعين كقطيع بأي طريقة كانت ، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون (juris consensu) وبنوع من وحدة المصالح

(1) « في القوانين » - المرحع السابق ذكره - ص : 150

(2) المرحع السابق - ص 132 - 134

(\*) أي « الدولة » كما تسمى باللغة الحديثة ( المترجم ) .

(utilitatis communione) . . . إن تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطاً بنفس القضية التي تُؤلّد المدينة . وهذه السلطة يجب أن تُسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين ، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أي مجموع الشعب . . . إن كلّا من هذه الأشكال الثلاثة ، حتى ولو حافظ على الصلة التي ربطت ، من حيث المبدأ ، بين الناس بطريقة دفعتهم لتكوين للمجتمع السياسي ، لا يعتبر في الحقيقة كاملاً ، ولا هو برأي الأفضّل . ومع ذلك فإن من الممكن تخمّله ، بحيث يمكن لكل منها أن يعتبر مفضلاً « (1) » .

إن ما يسترعي الانتباه في هذه التعريفات ( التي يُسندھا شيشرون لسكيبون اميليان ) هو الإلحاح على الصلة الحقوقية (vinculum juris) التي ينشأ عنها أساساً المجتمع السياسي . إن الشكل القانوني العميق للفكر الروماني يتجلّ فيها مطعماً بفلسفة عامة ذات إلهام يوناني . فبدل مجموعة الناس المتحدّين سياسياً فقط بأهداف مشتركة ومثّل عليها مشتركة ، أصبح لدينا الشعب (populus) الذي هو عبارة عن مجموعة بشرية متلاحمة بواسطة صلة حقوقية جعلت منها جسماً حقيقياً مزوداً بسلطة قانونية سيّدة . وهذا سواءً تعلق الأمر بملكية أو أرستقراطية أو أوليغارشية أم بديمقراطية : وهي أشكال مختلفة للحكم ، ولتنظيم السلطة ، لكننا نجد فيها دائماً نفس السيادة ، سيادة الشعب . ( « إن الأشكال الثلاثة كلها هي متوعات للشيء العام ، والشيء العام (res publica) هو شيء الشعب (res populi) » ) (2) .

إن دور الحاكم عليه هذه الرؤية للمجتمع السياسي الذي يوطده الحق (Le Droit) والذي لا يمكن لحكمته ( كما قيل في حلم سكيبون الذي يتوج « في الجمهورية » ) إلا أن ترضي للغاية أول الألهة ، أي ذاك الذي يحكم العالم ويضع القانون السامي والكلي والثابت .

إن العبد الخاص الذي يقع على عاتق هذا الحاكم يكمن في أن يفهم جيداً ، أنه ، حتى ولو كان ملكاً ، ليس المدينة ، وإنما هو « ممثلاً فقط » . ولهذا فإن عليه أن يدعم كرامتها وشرفها ، ويحترم قوانينها ، ويميز بين حقوق كل فرد ، ويتذكر بأن كل هذه الالتزامات قد أسندت لأمانته « (3) » . إلا أن احترام القوانين لا يكفي بحد ذاته . إذ أن عليه أن يضع الحق موضع التطبيق ( الحق الذي هو فوقه وفوق المدينة نفسها ) . فالحاكم هو القانون الناطق مثلاً أن القانون هو الحاكم الأبكم . إننا نفكر هنا بالملك الهليني الموصوف « بالقانون الحي » . ولكن في حين أن معنى هذا التعبير كان يدعو للنقاش ، فإن تعبير القانون الناطق المطبق على الحاكم واضح جداً . فبواسطة فمه الذي يملّ تدابير السلطة ، يُعبر الشيء العام عن نفسه . فهو الذي يُشخّصه مثل ممثّل يضع على وجهه

(1) « في الجمهورية » - المرجع السابق ذكره - ص : 27

(2) س . هـ . ماكولون (C. H. McILWAIN) « عو العكر السياسي في الغرب من اليونانيين الى العصور الوسطى » (The growth of political thought in the west from the Greeks to the Middle Ages) نيويورك - منشورات McMillan 1932 - ص : 117

(3) « بحث في الواجبات » - المرجع السابق ذكره - ص : 538

القناع ، ولا يمثل بدون هذا القناع شيئاً . إن من الممكن القول ، بأن كل عناصر المفهوم القانوني القادم لسيادة الدولة كانت حاضرة ، منذ ذلك الحين ، في التأملات الشيرونية ( بما فيها التوفيق الصعب مع قانون الطبيعة )<sup>(1)</sup> .

أما الموضوع الذي لا يمكن تجنبه في فترة شيخوخة الجمهورية الرومانية ، والذي كان بوليبيوس قد عالج به بكثير من الدقة ، فهو موضوع الدستور المختلط الذي عاد له شيرون ثانية ، ولكن من زاوية مختلفة . إن سكييون أميليان أيضاً هو الذي يجعل له ، بشكل وهمي ، العون .

فلقد عُدَّ سابقاً ثلاثة أشكال للشيء العام ، لم يكن أي منها ، برأيه ، الأفضل . وما هو يشرح أفكاره في هذا الصدد . فكل منها له عيوبه التي يظهرها . وزيادة على ذلك ، فإن كلاً منها قابل لأن يتحول من خلال التفهق والانزلاق السريع ، لنظام مجاور مكروه . إلا أن هناك نوعاً أو شكلاً رابعاً ينجم عن مزج أو خلط الأشكال الثلاثة الأخرى بنسب عادلة : وهذا الشكل هو الذي يستحق أكثر القبول ، لانه حالة متوازنة بين الأشياء ، ولانه يقدم كل ضمانات الاستقرار :

« أجد من الحسن ، بالفعل ، أن يكون هناك في المدينة سلطة عليا وملكية ، مخصص قسم منها للكبار ، وترك فيها أيضاً بعض الشؤون لحكم الجمهور وإرادته . في مثل هذه المدينة سيكون هناك ، في المقام الأول ، نوع من التوازن الذي لا يمكن للرجال الأحرار أن يعانونه طويلاً من غيابه . ثم سيكون هناك استقرار ... وإذا لم يكن هناك توازن في المدينة ، وحقوق ووظائف وأعباء ، بحيث يكون لدى الحكام ما يكفي من سلطة ، وللمجلس الكبار ما يكفي من نفوذ ، وللشعب ما يكفي من حرية ، فإن النظام لا يمكن أن ينعم بالاستقرار »<sup>(2)</sup> .

أما إذا توفر التوازن والاستقرار ، بنفس الوقت ، الانسجام والوفاق (concordia) فإنه لن يكون هناك أي سبب لاندلاع ثورة ، باعتبار أن لكل عنصر مكانه الملائم في التسلسل . إن هذا بحث هو الحكم الأفضل .

لكن هذا الحكم لا يستبعد ، بل يتضمن ، بالعكس ، حضور وتحكيم المواطن الأفضل ، الأول بين أقرانه ، الأمير ( princeps ) : إنه رئيس « طيب وحكيم ، وجدير بالسهرة على مصاليع المواطنين وكرامتهم ، ووصي ومدافع عن الشيء العام »<sup>(3)</sup> . إنه قائد هذا الحكم ؛ ومرشده المكون

(1) س. هـ. ماكيلوين - المرجع السابق ذكره - ص: 118

(2) « في الجمهورية » - المرجع السابق ذكره - ص: 66

(3) المرجع السابق : ص: 6 - حول تعبير « الأمانة » - أنظر آل ميشال (Alain Michel) في : « الفلسفة السياسية في روما من أوغسطس إلى ماركوس أوريليوس » (La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle) باريس - Colin. مجموعة U 1969 - ص: 27 وما بعدها . وحوّل أوغسطس وعصره : أنظر الكتاب الأساسي لـ ب. بوتي (P. PETIT) « التاريخ العام للإمبراطورية الرومانية » (Histoire générale de l'Empire romain) - منشورات Seuil - باريس - 1974 - ص: 32-68

والمعنى بطريفة ملائمة ، المسلح بمعرفة كبيرة وبفصاحة ، الشهير بالألقاب المختلفة ، والفيلسوف المتفلق على الطموحات الحقة . لقد كان التكرار ينصب في الماضي على سكيون اميليان . أما حالياً فإن شيشرون يفكر بنفسه . إنها ليست بالتأكيد دعوة للملكية ، لأن اسم الملك مازال مكروهاً لدى الرومانيين منذ عهد تاركوان (Tarquim) . إن خضوع الجمهورية للإنسان واحد لم يكن أمراً مطروحاً . فالأمير لم يكن إلا الأول بين أمراء آخرين ، متقنين حسب الأصول . إن الأمر يتعلق بضمان سير الدستور المختلط ، صانع الانسجام ، من خلال عمل وحكمة هذا النموذج للإنسان السامي ، هذا المواطن النموذج .

لقد كان البناء جذاباً ، لكنه هش . وقد أظهرت هذا الأمر الأحداث التي هيمنت عليها المسيرة المنتظمة والعنيدة للسلطة العسكرية . فبعد صراع قيصر (César) وبومبي (Pompée) ، وانتصار قيصر ثم اغتياله في 15 آذار (44) . أسندت القيادة الثلاثية المؤلفة من ليبيدوس (Lépide) وانطونيوس (antonie) وأوكتافيوس (octave) - هذا الأخير هو ابن أخ قيصر - لنفسها السلطات ، ونظمت المحظورات ، التي كلفت شيشرون حياته . وعندما أصبح أوكتافيوس السيد الوحيد في عام ٢٩ ، أسس النظام الجديد التي سيكرس نهاية إختلاجات الجمهورية ، ونهاية الحرية الرومانية أيضاً . لقد أعاد أوكتافيوس رسمياً الجمهورية لحالة من السلام الضروري . وقد أسند إليه مجلس الشيوخ لقب أوغسطس . فأصبح الامبراطور قيصر أوغسطس . وهكذا تأسست ، في الواقع ، الامبراطورية التي ستستمر عدة قرون .

### 3 - الامبراطورية الرومانية : من سينيكا الى ماركوس - أوريليوس

قبل عن أوغسطس - أوكتافيوس أنه تقنن في جعل سيطرته غير ملموسة . فقد رفض حتى الأسماء التي يمكن أن تزعم ، « ومنها لقب « دكتور » المكروه في سيلات (Sylla) والذي يفتنه قيصر نفسه » (١) . وضمن هذه الروح اعطى لنفسه لقب أمير . وتبنى بشكل كاريكاتوري ، ولكن ذكي للغاية ، مصطلح « الحرية الجمهورية » الشيشروني . وكانت سيطرته تكتسي رداء « الامارة » المتواضع والمطمئن ، وهو الرداء الذي ورثه لحلفائه .

لكنه ، في الحقيقة ، كان يريد أن يكون سيداً وملكاً ، وكان يعرف كيف يكون كذلك . لقد كانت صورة الاسكندر حاضرة في روحه ، كما كانت حاضرة في روح قيصر . وكانت حاضرة أيضاً ، من خلال الاستفاد ، صورة الملك الهليني ، الخير ، المحسن ، والمنقذ ، وذو الطبيعة الأكثر من إنسانية « والقانون الحي » . لكن التقاليد القومية والجمهورية لدى الرومان كانت تفر من الوراثة الملكية ومن كل عناصر الحق الإلهي من النمط الشرقي . فالسيادة بالنسبة لهم ( كما عبر شيشرون عن ذلك بقوة ) كانت تكمن في الشعب . والشعب كان بإمكانه أن يفوضها بصفة مؤقتة ، لأن أن يتنازل عنها . وقد تجنب أوغسطس العمل ضد مثل هذا الشعور العميق الجنور ، كما تجنب

(1) سان افرمون (Saint-Evremond) « المعبريات المختلفة للشعب الروماني » (Les divers génies du peuple)

romain) (في « بصوحي مختارة » مع مقدمة وملاحظات لأن نوهرست (A. Nudert) - باريس Ed. Sociales -

1970 - ص ١٩١

إعطاء انطباع غير متعمق ومقلق بالنسبة للروماني بأن تغييراً في الدستور المكتوب قد حدث . فاستبعد كل خلافة سلالية رسمية . لكنه قام بمناورات ذكية مكنت ابنه تيريوس (Tibere) ، بعد وفاته ، من فرض نفسه على مجلس الشيوخ ، وجمعيات الناخبين الشعبيين .

وقد منع روما من أن تقيم له ، قديحاته ، المعابد كما تقيم لإله . في حين أنه سمح بذلك في المقاطعات ، ولا سيما في بلاد اليونان .

وابتداءً من كلكتا (Caligula) أو من فسباسيان (Vespasien) ، أصبح تنصيب الامبراطور الجديد يتم بموجب مرسوم دستوري شامل ، يسمى : قانون تولية الامبراطور (Lex regia Imperio) ، يصوت عليه مجلس الشيوخ ، وتصادق عليه جمعيات الناخبين الشعبيين . وينص هذا المرسوم على أن كل ما يصدر عن الامبراطور يجب « أن يعتبر صحيحاً ويصادق عليه كما لو أنه صدر بأمر الشيوخ » . إن قليلاً من نصوص القانون العام الروماني يحظى بمثل أهمية نص أو لبيان (Lipien) (فقيه القرن الثالث الكبير) الذي جمع في سجل (Digeste) جوستينييان (Justinien) ، والذي يقول : « إن إرادة الأمير لها قوة القانون (quod principi iacuit legis habet vigorem) ، لأن الشعب بموجب قانون التولية (Lex regia) ، نقل له كل سلطاته (Populus in eum omne suum imperium et potestatem conferat) » (1) .

إن هذا النص الشهير بحق ، يتجلى ، بشكل ما ، ومن على مسافة عدة قرون ، العمل الذي قام به أوغسطس ، بما فيه من أوامام وحكم . أنه يؤسس على قاعدة ديمقراطية صريحة ، سلطة شخصية شاملة . إن مجموع السلطات المسماة Imperium ، تستمر في كونها تؤول نظرياً للشعب populus ، أي لجماعة المواطنين التي تمتلك جماعياً الشيء العام (إن روح تعميس الحظ يشيرون الذي لم يمت بلا جدوى يمكنها ، أن تفرح لهذا) . إن الشعب يفوض هذه السلطة ، التي هي ملك له حصراً ، لرجل يصبح منذ ذلك الحين المؤمن على السلطان المطلق للدولة ، أي على السيادة (Majestas) .

وإذا كان الحق ، الذي امتلكت روما معناه وعبقريته إلى هذه الدرجة العالية ، يستخدم ، بطيب خاطر وعن دراية ، أواماماً ، فإن مهمة الفكر السياسي تكمن في كشف هذه الأوامام ووزن قيمتها وفائدتها أو ضررها ، وتعرية النوايا المادية والأخلاقية لكل النظم : أي بكلمة واحدة كشف حقيقتها . وذلك ، خاصة ، عندما يكون لهذا الفكر أسس فلسفية . إن من الخطأ الاعتقاد بأن صمت القبول أو الضجيج المكروه للمتملقين لقياسه أكماء بدرجات متفاوتة ، ساد ، بلا قيد أو شرط ، في ظل الامبراطورية الرومانية . لقد قال هذا مؤخراً ، وبقوة ، أ. ميشال (A. Michel) ، وبشكل يمكن أن يدعو للدهشة : « لقد أثارت الامبراطورية طرحاً جذرياً لمسألة السياسة » (2) . طرحاً لدى الحكماء : وهم كثيرون العدد . وطرحاً - أكثر استهجاناً وأكثر إثارة

(1) حول « قانون التولية » - انظر : ب. ب. جوتي - ص : 165

(2) آل ميشال - المرجع السابق ذكره - ص : 14

للشفقة - لدى الأمير نفسه الذي دخل في صراع مع مشاكله الضميرية ، ومع قلقه . إن إسم سينيكا (Sénèque) يجسد بقوة ولحد المأساة مشاكل الحكيم . أما اسم ماركوس أوريليوس (Marc-Aurèle) فيجسد ، بنيل يثير الإعجاب ضمير الأمير تجاه نفسه ، وهو ضمير روائي لامبراطور روماني تغذى من تعاليم عبد فرجياني (Phrygien) اسمه : إبيكتيت (Epictète) .

## سينيكا ( عام 1 - عام 65 )

ولد سينيكا في قرطبة ، وأتى وهو شاب صغير الى روما . وقد أغرم بالفلسفة وهو في سن المراهقة . وكان له حياة عامة كبيرة وكثيرة القلب . فقد كان مربياً لنيرون (Néron) ثم وزيراً له . لكن هذا غضب عليه وأجبره على قتل نفسه . ويقول هو نفسه إن طبيعته كانت تهوؤه في آن واحد ، للعمل التطيقي وللأمل . وقد دفعته أحداث حياته ، في الواقع ، للتردد بينها . كما دفعه مزاجه كفيلسوف لتبرير مواقفه المتتالية ، من وجهة نظر سيطرت عليها الرواية . لقد كان من المستحيل عليه أن لا يتساءل عن : « الحد الذي يمكن للحكيم أن يتعاون فيه مع السلطة الامبراطورية ، عندما تستسلم لعيوبها » (1) . إن تمجيد مذهب زينون وكريسيب القديم والمكثف مع حاجات الجمهورية على يد باتيتيوس وبوزيونيوس ، تحت اسم « الرواية الوسطى » ، والذي يجابه الآن الامبراطورية بغموضها وفسادها وحالاتها الضميرية ، يعود تاريخه لسينيكا هذا ، الذي نوقش غالباً ، والذي يغطي بأهميته كبيرة جداً . لقد أراد أن يكون روائياً حراً جداً ، « لكن الارثوذكسية الرواية أثقلت عليه أكثر بكثير مما كان يقول » (2) . وقد وجد القرن الأول ، من عصرنا ، فيه الشخصية البارزة للرواية ، الموصوفة بالحديثة أو « بالامبراطورية » .

لقد كان شيشرون الانتقائي يجمع ويكيّف وينقل ، في عهد الجمهورية ، بعض المواضيع ذات الانحاء الروائي والتي نعرف قيمتها الدائمة ( ولا سيما موضوع المساواة الطبيعية بين البشر ، المرتبط بموضوع القانون الطبيعي ) . أما سينيكا فيعود غالباً للطبيعة ( إن لم يكن للقانون الذي يعبر عنها ) : إنها الشيء الذي لا يتغير ، وحجر الأساس للخير ، والحق والدائم والأساسي . إن المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، عبيداً كانوا أم سادة ، وحرية النفس ، مهما كان الجسد مكبلاً ، لا تشكلان موضوعاً للتساؤل بالنسبة لهذا الروائي . لكننا نجد لديه ، في « رسائله التسعين الى لوسيليوس » (90 Lettre à Lucilius) ، نظرية إضافية ، غير موجودة لدى شيشرون ، وسيكون لها تأثير عميق على الأفكار : هي نظرية عصر ما قبل - سياسي ، عصر فهمي ، هو عبارة عن حالة براءة بدائية ، حالة طبيعية ، تحدث عنها بوزيونيوس ( الذي يرجع سينيكا له ) :

« إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة . وكان مرشدهم وقانونهم رجل : هو الأفضل من بينهم . والذي لإراداته كانوا يفوضون

(1) المرجع السابق - ص: 192

(2) ب. غريمال (P. GRIMAL) « سينيكا ، حياته وأعماله » . (Sénèque, sa vie et son œuvre) - باريس -

1966 - P.U.F.

أمرهم . . . إن الحكم لم يكن يعني السيطرة ، وإنما الخدمة . . . فالفائدة كان يعرف القيادة ، والرعايا كانوا يعرفون الطاعة . . . أي جيل كان أكثر سعادة ؟ . إنهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك . وهي ، كأم ، كانت توفر الحماية للجميع . هناك ، كانت تمتلك الثروة العامة بكل أمان ( . . . ) وقد ذهبوا لحد منع تحديد أو تقسيم الحقول ، فكل واحد كان يحصل من أجل الجماعة ) . . . لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلاً « (1) .

وهكذا لم يكن هناك في ذلك النظام أي حكم قمعي ، يفرض سلطة الإنسان على الإنسان ؛ وأي ملكية خاصة ومنطقياً ، أي عبودية . ومع فقدان هذه البراءة البدائية ، ونمو الطمع وشهوة السيطرة ، « والتقدم الأصم للفساد » ، ظهرت المؤسسات الاجتماعية لدى البشر . وأصبحوا ، لسوء الحظ ، بحاجة لها ، منذ ذلك الحين . فقد كانت تحد من مدى الشر ، ومن أضرار البخل والعيوب والخبث .

لأن هذا لا يعني القول بأن سينيكا دمج براءة هؤلاء البشر الأوائل ، النموذجيين ، الذين يثرون بالتأكيد الإعجاب « والذين خرجوا لتوهم ، كما يقال ، من بين أيدي الآلهة » ، بكمال وفضيلة الحكماء . فلوئك كانوا جهلة ، ومن هنا كانت براءتهم : أما الفضيلة فلا تُصفى إلا على النفس المتعلمة والمتقنة والمتمرسة باستمرار . إننا نولد ، من أجل هذه الفضيلة وهذا الكمال ، « ولكن بدونها ، وقبل أن نطبقها على الدراسة ، في العالم الطبيعي الأفضل ، لا يكون هناك إلا مادة الفضيلة ، وليس الفضيلة » (2) .

إننا نرى أن هذه النظرية ( التي ستظهر توريطاتها فيما بعد ) تعود بنا ، عبر طريق ملتو ، للحكميم كما تراه الرواقية . إن مناقشة سينيكا المعقدة للموضوع الكلاسيكي منذ سقراط ، موضوع واجب الحكميم تجاه الشيء العام ، تعتبر إسهاماً آخر له في الفكر السياسي . إن تقلبات مسيرة حياته الخاصة تفسر ، إلى حد ما ، تمسك المؤلف ، بإيثار ، بمناقشة هذا الموضوع أولاً في محاورته (De Tranquillitate animi) ثم في محاورته (De Otio) .

إلى أي حد يمكن للنشاط أن يسمح بالحصول على سلام النفس ، وبالحفاظ عليه أو باستعادته ثانية ؟ عندما كتب سينيكا المحاور الأولى ، كان يؤمن بالعمل ، ويدعو لعدم الهروب . وإذا كان لا بد من التراجع ، فينبغي أن يتم ذلك بعد التمسك بالواقع و « إنقاذ الرأيات والشرف العسكري » . لقد بقي سقراط ، في عهد الثلاثين طاغية ، وسط مواطنيه ، ومشي « كإنسان حر » ،

(1) رسائل إلى لوسيليوس (Lettres à Lucilius) باريس - منشورات Belles-Lettres 1962 . المجلد 4 - ص 28

- انظر : ر. و. أ. كارليل (R. et A. Carlyle) تاريخ النظرية السياسية الوسيطة في العرب (A history of the medieval political theory in the West) - ادنبروغ - لندن 1903 . 1917 . المجلد 1 - الفصل 2 - ص : 19 وما بعدها .

(2) « رسائل إلى لوسيليوس » - المرجع السابق - ص 420

بين سادة المدينة الثلاثين ، مبيناً أنه ما زال هناك في جمهورية خامدة فرصة للحكيم لأن يتطاهر . ثم إنه إذا كانت واجبات المواطن محطورة على غيب الفضيلة ، فليقم بواجباته « كإنسان » . إن الروائي يتحجر بعدم انغلاقه داخل جدران مدينة واحدة ، وبأنه يمد حدود مجتمعه لكل الكون . ويعلم أن وطنه هو العالم . وذلك لكي يتمكن من إعطاء ميدان أوسع لفضيلته (1) .

إن هذا الجواب الواضح يوحى من الآن ، بالهرب نحو المدينة العالمية . إن سينيكا ( الذي خسر شخصياً المباراة مع نيرون ، بعد أن تمسك ، بالفعل ، بالواقع ) ، يدعو بقوة ، في المحاورة الثانية المخصصة للراحة (Otium) المعارضة للعمل (negotium) ، للامتناع السياسي . إلا أن هذا الامتناع لا يُعدُّ هرباً ، وإنما هو تفضيل مشروع للتأمل . وفي هذا يتفق المؤلف بشكل دقيق مع زينيون وكريسيب . إن المؤلف يُدكر بالتعارض جيداً بين أبيقور ، الذي يقول : بأن الحكيم لا يشتغل بالسياسة إلا في حالة إستثنائية ، وزينيون أو كريسيب ، الذي يقول : بأن الحكيم يشتغل بالسياسة إلا إذا منعه ظرف ما من ذلك . إلا أن المذهبين يؤيدان للراحة من خلال طرق متعاكسة : فالاول يضعها كمبدأ ، والثاني لا يقبل بها إلا كإستثناء . لكن هذا الاستثناء يمتد لحالات كثيرة . الأمر الذي يدفع سينيكا للتشهير بالشيء العام « الذي فسد كثيراً لحد لا يمكن معه معالجته » ، الشيء العام « المختنق تحت الشرور » . لماذا إذن يضحى الحكيم بنفسه في عملية خاسرة ؟ وهل توضع في البحر سفينة معطوبة ؟ (2) .

إن على الحكيم ، في نهاية المطاف ، أن يتصور وجود شيئين عامين ، أي مدينتين أو جماعتين :

« الأولى ، كبيرة وبالحقيقة عامة ومشتركة ( كلية ) ، وتطال الآلهة والبشر . ونحن لا نحصر أنفسنا فيها في هذه الزاوية الخاصة أو تلك . فهي المدينة التي نساكن فيها وليس لها من حدود إلا حدود الشمس . والأخرى هي التي تربطنا بها صدفه الولادة ( فقد نكون أثينا أو قرطاجة أو أي مدينة أخرى ) ، ولا تنضم كل البشر ، وإنما فئة محدودة من الناس . إن هناك أناساً يهتمون في آن واحد بالجمهوريتين ، الكبيرة والصغيرة ، وهناك آخرون يهتمون فقط بالصغيرة ، أو فقط بالكبيرة . إن بإمكاننا أن نخدم هذه الجمهورية الكبيرة حتى في الراحة ، بل إنه يمكننا أن نخدمها في الراحة بشكل أفضل » (3) .

كيف ؟ بدراسة الفلسفة والفيزياء والطبيعة التي وضعت فينا الفضولية لكي نتأمل في أفعالها العجيبة : أن عظمة العمل الإلهي يجب أن لا تبقى « بدون شاهد » . فإذا عزل الحكيم نفسه في الراحة ، فلذلك ليس لرغبة منه في التمتع بها ، وإنما لاعتقاده بأنه سيخدم نشاطاً ، حتى في هذه الحالة . مصلحة الأجيال القادمة . إن سينيكا لا يتردد في القول بأن زينيون وكريسيب ، للذين

(1) « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره - ص : 668-669

(2) (De Otio) - بي « محاورات » - باريس - منشورات Belles-Lettres - 1927 - المجلد 4 - ص : 115

(3) المرجع السابق - ص 116



عاشا « كما كانا يقولان بأنه يجب العيش » ، فعلاً أشياء أكبر مما لو كانا يديران شؤناً عامة ، ويشغلان مناصب الحكم ، ويقودان الجيوش وينشران القوانين :

« ومع ذلك فقد قلما بشر قوانين ، ولكن ليس لمدينة خاصة ، وإنما للجنس البشري بأسره . فكيف لا تكون الراحة ، بهذا الفهم ، مناسبة للإنسان الخير . هذه الراحة التي تسمح له بتوجيه القرون القادمة ، وبالوعد ، ليس أمام عدد قليل من الناس المتجمعين ، وإنما أمام كل البشر من كل بلاد العالم . وليس أمام الحاصرين فقط ، وإنما أمام الذين سيأتون فيها بعد » (1) .

وفي السطور الأخيرة من *De Otio* ، المكتوب في عام 62 تقريباً ، أي في فترة تقاعده السياسي ، يسأله سينيكا بذكاء ، وبدون جمالة لنبرون ( الذي سينتقم منه ) عن الجمهورية ( الصغيرة ) التي مارالت موجودة ، والتي يمكن للحكيم أن يرتاح لخدمتها ، أو التي يمكن لها هي أن ترتاح للحكيم . ويجب بقوله : إن من ينظر عن قرب ، لن يجد مثل هذه الجمهورية . إن الراحة تفرض نفسها إذن ، سواء بالنسبة للرواقي أم بالنسبة للابيقوري . إن المذهبين يلتقيان هنا مع بعض . لكن الراحة ، أي الامتناع بالنسبة لسينيكا تنتهي بأمر الموت الذي أرسله له نبرون : الموت الذي هو الطريقة الأخرى التي بها يستعيد الحكيم « حريته التامة » (2) .

#### أبيكتت وماركوس - أوريليوس

وصِفَ الوعد الحاد ، لأبيكتت (Epictete) ( عام 50 ؟ - عام 130 ؟ ) ، العبد المُحرَّر ، الذي بدأ في روما ، وتويع في نيقوبوليس (Nicompolis) بمقاطعة إبيروس (Epire) ، بأنه رواقي - كليبي . فلقد خُصَّص بالفعل مكاناً هاماً لديوجين ومدرسته ، بنفس الوقت لزينون وكريسيب . وكان أبيكتت يريد أن يشعر أكثر بعظمة ( وهذه كلمته ) الكليبي ، وأن تكون عنه فكرة أسمى ، وصحيحة . إن إشارة نهكية ، في « المحادثات » (Entretiens) ، للرفض الذي يعارض الكليبي به السياسة ، تعطي نبرة خاصة لإعادة الاعتبار هذه :

« . . . سياسة أعلى من تلك التي يطبقها ؟ هل تفضل أن يذهبَ إلى أثينا لإلقاء خطاب حول المداخليل والإيرادات ، وهو الذي يجب أن يتحدث مع كل الناس ، سواء في كورنثا وروما أم في أثينا ، ليس عن الإيرادات والمداخليل ، والسلام والحرب ، وإنما عن السعادة والشقاء ، عن الخط وسوء الخط ، عن العبودية والحرية ؟ » (3) .

إن الفلسفة تهتم كل الناس ، وفي كل مكان . إنها السياسة الأسمى . إن قيصر يستطيع أن

(1) المرجع السابق - ص 120 .

(2) أ. ميشال - المرجع السابق ذكره - ص : 193 .

(3) « الرواقيون » - المرجع السابق ذكره - ص : 1012 .

يوفر سلاماً كبيراً ، ويضع حداً للصومانية والقرصنة ، ويسمح بالسفر في كل الفصول ، وبالملاحة باتجاه الشرق والغرب . لكنه لا يستطيع أن يضعنا في حالة سلام مع الحصى والغرق والحريق والصاعقة ، ومع الحب والحزن والغيرة . أما تعاليم الفلاسفة فتعد بأن تضعنا في حالة سلام مع كل هذه الأشياء . إنها تُعلم الناس أن لا يفتشوا عن السعادة حيث لا توجد ، أي خارج ذواتهم . إن السعادة ليست في الجسد ، ولا في الغنى ، ولا في السلطة : هل كان أولئك ، الذين كانوا قناصل مرتين أو ثلاث مرات ، سعداء ؟. وهل كان أغاممنون ، وساردانابال (Sardanapale) ونبيرون سعداء ؟. فكيف ندع أنفسنا نتأثر بالسلطة وبغرفة الانتظار ، وبالحدم والحراس والسيوف المشحونة ، وبقيصر وموكبه وصاعقته ؟ . إن العبد القديم يدعونا لضرورة التحرر من السادة المزيفين : « ليس بإنسان من يكون سيداً لإنسان ، إنه الموت والحيلة » (1) . إن الإرادة ، كما يجب أن تكون ، والاستسهال الجليد لتصوراتنا هما الخير الحقيقي .

إن أبيقور لا يتمسك بهذه الاعتبارات المجردة حول السلطة ، وحول سراها وإسرافاتها . إن أمثلة الضحايا الرواقين ، مثل : تراشيا (Thrasea) وهلفيديوس بريسكوس (Helvidius Priscus) أوحث له بأفكار جميلة حول الشهيد السياسي وموقف الحكيم :

« ماذا يجب إذن أن يكون حاضراً في الروح في مثل هذه الظروف ؟ ماذا ، إن لم يكن التمييز بين ما هو لي ، وما هو ليس لي ، بين ما هو بإمكانني ، وما هو ليس بإمكانني ؟. إنني مجبر على الموت ، ولكن ليس وأنا أنوح ، وعلى الذهاب للسجن . ولكن ليس وأنا أنتحب . . سأجملك تقطع رأسك . ومتى قلت لك بأنني الوحيد الذي لديه عبق لا يمكن أن يُقطع ؟. هذا ما يجب أن يتأمل به أولئك الذين يتعاطسون الفلاسفة . . . ماذا كانت جدوى بريسكوس إذن ، باعتباره كان وحيداً ؟. وما هي جدوى الأرجوان بالنسبة للشوب ؟. ماذا غير أن يضع عليه ، مثل الأرجوان ، لمعانه ؟ » (2) .

إن أولئك الذين يتعاطون الفلسفة يعرفون ، من جهة ثانية ، مثل سينيكا ، بأن الإنسان هو أولاً جزء من كل ، هو المدينة الأولى ، المصنوعة من البشر والآلهة ، المدينة الكلية أي العالم . وكسراط الذي لم يكن يقول مطلقاً بأنه كان من أثينا أو كورنثا ، وإنما من العالم ، كانوا يعون حكم هذا العالم الذي تشارك فيه كل الكائنات العاقلة « التي لها علاقة مع الله من خلال العقل . . . في حياة مشتركة معه » . إلا أن هذا لا يمنع من أن يكون الإنسان أيضاً جزءاً من المدينة الثانية ، البشرية فقط ، والتي يجب أن تقترب أكثر ما يمكن من المدينة الكلية . وتكون « صورة صغيرة لها ، وأن يكون من المناسب أن يحمدها كمواطن صالح . لهذا رفض أبيقور تصور مدينة يسكنها أبيقوريون يعارضون الزواج والقرابة والسياسة : إنها مذاهب سيئة هدامة ، لا تتفق وطبيعتنا ! أي طبيعة ؟

(1) المرجع السابق - ص : 879

(2) المرجع السابق . ص . 810-813

طبيعة الكائنات « الحرة » ، ذات العرق الجيد والتي تحترم نفسها » .

من « محادثات » ذاك الذي كان يُسمى نفسه الشيخ الأعرج المزُود بعقل والمتمسك بالغناء لله ، كان على ماركوس أوريليوس المنحدر من سلالة أنتونينوس ، أن يستمد القوة على تنظيم حياته ( حياته كسيد مطلق ) وفقاً للطبيعة ، أي لطبيعتنا .

إن « الأفكار » ( Pensées ) ، المكتوبة باليونانية والتي يتوجه بها ، الامبراطور الروماني ، تلميذ العبد الفريجياني ، الى « نفسه » ، هي عبارة عن مثل يوضح مسبقاً ، التمييز الباسكالي بين مظاهر العظمة المكتسبة ومظاهر العظمة الطبيعية . وإذا كان من المحتم والضروري بلا شك أن يجد البشر ، بشكل اتفاقي ، بعض الأوصاف ويحيطوها ببعض الاحترام ، فإن على الفيلسوف أن يركز ، بلا تنازل ، على العظمة الطبيعية . وبما أن الحقوق السامية للفلسفة ستكون محفوفة ، فإنه لن يستطيع أن يعفي نفسه من الدعوة للإنجاز الدقيق لواجبات كل وصع . وواجبات الامبراطور ليست من النوع الذي له نتائج هزيلة . فعليه من أجل القيام بها بشكل جيد ، أن يناضل كثيراً : ضد الآخرين وضد نفسه . لكن النضال من أجل البقاء كما أرادتك الفلسفة أن تكون ، هو ما ينبغي أن يكون موضع الاهتمام الدائم والأساسي :

« احذر من أن تصبح قيصراً ، ومن أن تدع نفسك تتأثر به ، لأن هذا هو ما يحدث . ابقَ بسيطاً ، طيباً ، طاهراً ، وقوراً ، طبيعياً ، صديقاً للعدالة ، تقياً ، عطوفاً ، ودوداً ، مصمماً على العمل كما ينبغي . . . . كم هم مبتذلون ، رجال السياسة الصغار هؤلاء ، الذين يعتقدون أنهم يتصرفون كفلاسفة . . . . اذكر لي أسماء الاسكندر وفيليب وديميتريوس<sup>(1)</sup> وسرى ما إذا عرفوا جيداً ماذا كانت تريد الطبيعة الكلية ، وما إذا تفهموا أنفسهم . أما ، إذا لعبوا دوراً مأساوياً ، فلا شيء يدعوني لتقليدهم . إن طريقة عمل الفلسفة بسيطة ومتقنة فلا تدفعني للغرور . . . ماذا كان الاسكندر وقيصر وبومبي الى جانب ديوجين وهيراقليطس وسقراط ؟ . . ماذا أعطوا ، ولأي شيء كانوا مستعبدين ؟ »<sup>(2)</sup> .

إن أساس التفكير المارك - أوريليوسي ، الحزين مثل العظمة ، يكمن في أن الفلسفة هي الشيء الوحيد الذي يجعل من الممكن تحمل الحياة ، هذه الحرب الدائمة ، هذه الاقاعة العربية ، بكل ما فيها من « قذارة » . فالفلسفة هي التي تسمح بحفظ الشيطان الداخلي « بعيداً عن كل شيء . وكما قال الامبراطور الذي لن يُنسَى فإن البلاط هو « زوجة أبيه » ، لذلك يجب عليه أن يولييه عنايته . أما الفلسفة فهي أمه التي إليها يعود باستمرار ، والتي فيها يرتاح . بفضلها تبدل له الأشياء

(1) المرجع السابق - ص : 829

(2) المرجع السابق - ص : 1184 - 1201 - 1212

(3) Démétrios de Phalère · فيلسوف ارسطوطاليسي ، كان تلميذاً لارسطو ، وحكم اثنا من عام 317 الى عام

محتملة ، ويبدو هو نفسه محتملاً في الأشياء . إن البلاط نفسه يمكن العيش فيه بدون حراس وألبسة باهية ومصاحب فاخرة وغنائيل ، وكل أبهة السلطة التي كان ابيكتت يسخر منها : ويكفي عدم النزول الى ما هو أدنى مما يجب لقائد أن يفعله من أجل المصلحة العامة ؛ ويمكن تقريباً الاكتفاء بنقط حياة الانسان العادي <sup>(١)</sup> .

العمل كما ينبغي ، بالطريقة البسيطة والمتقنة الخاصة بالفلسفة ، وإعطاء ما يتطلبه حقيقة نظام العالم : ماذا يعني هذا ، إن لم يكن معرفة العلامة الصحيحة في العلاقات مع البشر ، والمحافظة عليها دائماً ؟ . « لقد وَلَدْنَا من أجل بعضنا البعض ، من أجل أن نتعاون مثل الأرجل والأيدي والجفون أو صَفَى الانسان : الصف الأعلى والصف الأسفل » . من أجل التعاون وليس التعارض . لهذا عب أن لا نسخط على البشر ولا أن نتحول عنهم ، وإنما أن نتصرف بشكل يكون فيه لكل عمل من أعمالنا علاقة بغاية إحتاجية ، وأن نمكر بأن الرقة لا يمكن أن تُقهر ، شريطة أن تكون حقيقية ، « بلا تقطيع أو هزل » .

إن نظام العالم يتضمن معضلة شائكة : هي معضلة المجتمعين أو المدينتين اللتين تحدث عنهما ابيكتت بعد سينيكا . إن الكائن العاقل والاجتماعي ليس له أن يختار واحدة منهما ويضحي بالأخرى . إنه لأمر متعق مع طبيعته أن يجذبهما في آن واحد . ( « إذا قال فلان : عزيرتي مدينة أثينا ، لا تقل أنت : عزيرتي مدينة روس » ) . ولكن هل هذه الخدمة المزدوجة ممكنة ؟ . ألا يلزم الصراع بين الواجبات هذه الازدواجية ؟ . ألا تغل الفلسفة تفضيلاً للمدينة المشتركة التي يأتينا منها الفكر والعقل والقانون ، المدينة « السامية » التي تُعتبر المدن الأخرى بالنسبة لها كمساكن ، المدينة الأكثر تقدماً من كل المدن ، أو بعبارة أخرى العالم ؛ أو الحكومة المشتركة الوحيدة التي لكل الجنس البشري حصّة فيها ؟ . ولكن إذا كان الامبراطور الرواقي قد آمن بذلك في أعماق نفسه ، وأوحى به ضميراً ، فإن العسكرية الصريحة الوحيدة التي أفشاها هي التالية : « مدينتي ووطنني ، مثل أنتوينوس ، هي روما ، وكإنسان هي العالم : إن ما هو مفيد لهاتين المدينتين هو الخير الوحيد بالنسبة لي <sup>(٢)</sup> » .

ومع ماركوس أوريليوس ، الذي حكم من عام 160 الى عام 180 ، ألفت الرواقيّة ، في حتام مسيرة طويلة ومثمرة ، أجمل أنوارها . لقد كانت المذهب الأخلاقي السامي والفني الذي شَرَف السياسة ، والذي سيطّقى بشكل غير ملموس لصالح تيارات روحية جديدة ، من بينها الأفلاطونية الجديدة ، ومنافستها - المسيحية التي ولدت في عهد كلود (Claude) ويرون ، ونمت ، من جهة أخرى ، في جو رواقي الى حد كبير ، من خلال الاضطهاد <sup>(٣)</sup> .

(١) المرجع السابق - ص 1187

(٢) إن الفصل يعود لأب ماركوس أوريليوس بالنسبة ، الامبراطور أنتوينوس (Antonin) الذي يدعى له ابنه هذه النظرة للأشياء المجردة من كل عرور سحيق .

(٣) حو ماركوس أوريليوس والرواقيّة يجب قراءة موشكيو حو « أسباب عظيمة الرومان » ، حيث كتب فيه : «

#### 4 - الامبراطورية الرومانية والمسيحية

##### النصوص

هناك في العهد الجديد (Nouveau testament) نصان ، شهيران ومكتملان لبعضهما البعض ، ويشيران لأهمية القضايا المستجدة التي سيطرحها نحو هذا الدين الجديد ، المتحدر من اليهودية ، على الامبراطورية . النص الأول ، لا يجهله أحد ، ويوجد في الأنجيل . والثاني للقدّيس بولس (Saint Paul) في الرسالة الى الرومانيين (L'Épître aux Romains) .

ففي الأنجيل نقرأ كيف أن الفريسيين (Pharisiens) ، الراعيين بنصب فح يسوع (Jésus) بغية إخراجهم أمام السلطة الرومانية ، أوفدوا إليه تلاميذهم ليسألوه - بحجة أنه كان يُعَلِّم بكل صراحة طريق الله ، دون أن ينظر إلى مقام الأشخاص - عما إذا كان جائزاً ، دفع الجزية لقيصر أم لا .

« لكن يسوع أدرك خيبتهم ، فقال : « أيها المراقبون ، لم تُغربوني ؟ أروني نقد الجزية » . فأتوه بدينار . فقال لهم : « لِمَ هذه الصورة ؟ وهذه الكتابة ؟ » . قالوا له : « لقيصر » . حينئذٍ قال لهم : « إذن ، رُفِّعُوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » . فلما سمعوا تعجبوا ، وتركوه ومضوا » (١) .

##### ما لقيصر لقيصر :

إذن لن يكون كل شيء لقيصر . فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الانسان ، بصفته الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن واحد . إن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الانسان . لقد حُلَّتْ الثنائية (Le dualisme) المسيحية التي يكرّسها تأسيس كنيسة المسيح<sup>(٢)</sup> محل الأحادية الوثنية (monisme païen) . وقد صاح ترتيليان (Tertullien) قائلاً : « وماذا سيكون لله ، إذا كان كل شيء لقيصر ؟ فلنَرُدْ لهذا قطعة النقد المنقوشة صورته عليها ، أما الله فيجب أن نرد

» في تلك الأرملة كانت طائفة الرواقين تنتشر في الامبراطورية وتوحي بالثقة . وكان يبدو أن الطبيعة الاسمية قد قامت بجهدها من أجل أن تتج بصورها هذه الطائفة المحيية ، التي كانت مثل تلك البيانات التي جعلتها الأرض تبت في أمكة لم تراها السماء أبداً . إن الرومان يدهون لها نافصل أباطرتهم . فليس هناك شيء قادر على أن يجعلنا سى أنتوينوس وماركوس أوريليوس الذي نُسِّبُه . إنا شعر ، في داخلنا ، بلذة سرية عندما نتحدث عن هذا الامراطور . إن من غير الممكن أن نقرأ حياته بدون نوع من الحنان : ذلك هو الأثر الذي يحدثه كون أن لدينا أفضل رأي عنه ، لأن لدينا أفضل رأي عن البشر » .

(1) وثورة القدس « (Bible de Jérusalem) - باريس - منشورات Cerf 1956 - ارجل متى 22 -

(٢) سيكتب ريبان (Renan) في « حياة يسوع » تاريخ أصول المسيحية » - الجزء الأول - باريس - منشورات كالمات ليمي : « ردوا لقيصر ... كلمة عميقة ... قررت مستقبل المسيحية ... إنها ذات سمو مكتمل وعدالة رائقة . لقد أسست فصل السلطة الروحية عن السلطة الرمية ووضعت أساس الليبرالية الحقيقية والمحصرة الحقيقية (ص 361) ... » هذه الكلمة ... خلقت شيء ما غريب عن السياسة ، وملحاً للعوس وسط امبراطورية القوة الوحشية » (ص 126) .

صورة الله الموجودة في الإنسان<sup>(١)</sup> . وهكذا يظلم المسيحي بسلسلتين من الواجبات ، ذات قيمة متفاوتة ، تطالب بهما مؤسستان مستقلتان وتقابلان ثنائية الكائن الانساني ، المقسم ، والممزق غالباً ، بين طبيعته المادية وطبيعته الروحية . وفي حالة نزاع بين الواجبات ، من المناسب ، كما يبدو ، الاجابة كما اجاب القديس بطرس (Saint-Pierre) رئيس الكهنة : « إن الله أحق من الناس بالطاعة »<sup>(٢)</sup> .

لكن هذا ليس يمثل هذه البساطة . وإلاّ ( كما يمكن الظن ) لما رأى القديس بولس أن من الضروري كثيراً العودة في « رسالته الى الرومانيين » لقضية الطاعة ، حيث عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة :

« ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة . فإنه لا سلطان إلا من الله . والسلطات الكائنة إنما رتبها الله . فمن يقاوم السلطان إذن ، فإنما يعاند ترتيب الله . والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم ؛ لأن الخوف من الحكام لا يكون عن العمل الصالح بل عن الشرير . فأتبتغي أن لا تخاف من السلطان ؟ فافعل الخير فتكون لديه ممدوحاً ؛ لأنه خادم الله لك للخير . وأما إن فعلت الشر فخف ؛ لأنه لا يتقصد السيف عبثاً ؛ فإنه خادم الله ، الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر ، فلذلك يلزم الخضوع لا خوفاً من الغضب فقط ، بل من أجل الضمير أيضاً ، ومن أجل هذا أيضاً توفون الجزية ، لأن [ الحكام ] هم خدام الله الذين همّهم المواظبة على الخدمة . فأدوا إذن للجميع حقوقهم : الجزية لمن له الجزية ، والجباية لمن له الجباية ، والمهابة لمن له المهابة ، والكرامة لمن له الكرامة »<sup>(٣)</sup> .

هذه الجملة تفرع كتذكير بالنظام ، وتحذير ضد تفسيرات خاطئة وخطيرة للنتائج ذات النزعة الفوضوية للحرية الروحية للمسيحي . إنها توافق جمل « الرسالة الأولى » للقديس بطرس ؛ والتي دعا فيها أيضاً ، للخضوع لكل المؤسسات البشرية بمقتضى مهمتها الأخلاقية ، وطلب الى المسيحيين ( مسيحيو آسيا الصغرى ) الذين توجه اليهم أن يتصرفوا كاحرار ، لا كمن يتخذ « من الحرية ستاراً للنخب »<sup>(٤)</sup> . إن ما يسترعي الانتباه في موعظة القديس بولس هو أن النبوة وضعت بقوة إستثنائية على واجب الطاعة ، وعدم مقاومة السلطة ، للمتحدرة من الله والتي أرادها الله . ذلك أن دافع الضمير قد أضيف صراحة للخوف من الغضب . ومن هنا ينشأ إلزام ضميري ، إلزام ديني بالطاعة . سيقال إن الأمر هو كذلك لأن الرسول قد عزا للسلطة - أداة الله من أجل العدالة

(1) توراة القدس - أعيان الرسل - 3 - ص : 1444

(2) المرجع السابق - رسالة الى الرومانيين 13 - ص : 1507

(3) توراة القدس - « الرسالة الأولى للقديس بطرس » 2 - ص : 1600 ( « وأنتم ، أيها الخدم ، إخضعوا لساكنكم بكل مهابة ، لا للمصلين منهم ولترفعين بل لأولي العف أيضاً » .

(4) أ . بزركر . « من الاسكندر الى قسطنطين » (from Alexander to Constantine) Oxford- Clarendon Press- 1956 ص : 456 وما بعدها .

والخير - أساساً أخلاقياً بشكل خصوصي . ولهذا يمكن الاستنتاج بأن كل سلطة لا تُمارس في سبيل العدالة والخير ، تفقد كل أساس ، وبالتالي كل حق بالطاعة ، وتكتف عن أن تكون السلطة العادية التي تُمارس بشكل عادي ، والتي افترضها القديس بولس ، على ما يبدو . لكن الأمر هنا ليس إلا استنتاجاً . فالنص ، كما أثبتت ذلك التهمة ، كان يدعو لمعركة تفسيرات في شكل شروح كثيرة .

كتب القديس بولس في « رسالة إلى الفلاطيين » ( *Épître aux Galates* ) : « فليس بعد يهودي ولا يوناني ، ليس عبد ولا حر ، ليس ذكرٌ وأنثى ، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع » . وفي « الرسالة الأولى إلى الكورنثيين » ( *Première Épître aux Corinthiens* ) : « فلأننا جميعاً قد اعتمدنا بروح واحد لحسد واحد ، يهوداً كنّا أم يونانيين ، عبيداً أم أحراراً » . كيف يُعبّر بشكل أفضل عن أن العلاقة المشتركة مع الله ، الناشئة عن العمادة ، تتعالى على كل حدود زمنية عرقية أو قومية أو اجتماعية ؟ ها هنا نجد ، وقد بُنّت بعبارات مسيحية ، الفكرة الرواقية حول المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع ، أحرار أم لا ، وحول الوحدة البشرية . ولكن هل سيدعو هذا للاعتقاد بأن القديس بولس إعترّف بترير عدم خضوع العبيد لسيادهم ؟ أبداً . بل العكس ، فهو يركز ، بشكل موارٍ للتحذير الوارد في « الرسالة إلى الرومانيين » ، ضد عدم الخضوع السياسي ، على واجب الطاعة ( سواء في رسائله للكورنثيين والافسيّين (Ephésiens) أو الكولسيّين (Colossiens) ) :

« فليستمر كل واحد في العيش في الوضع الذي قَسَمَ له الله ، وكما وجده دعاء الله . أذعيت وأنت عبدٌ ؟ فلا يهيك ذلك ( الكورنثيين . . ) . أيها العبيد ، أطيعوا سادتكم الجسديين في كل شيء ، لا بجدمة العَيْنِ فَعْلٌ من يرضي الناس ، بل بسلامة القلب وخشية الرب . . . أيها السادة أنوا إلى عبيدكم ما هو عدل وإنصافٌ ، عالين أن لكم ، أنتم أيضاً ، سيداً في السماء » ( الكولسيّين ) « ١ » .

. . . إنه دين غريب في الحقيقة ، يفتح الحار والبارد ، ويدعو في نفس الوقت للخضوع لسلطات هذا العالم ، ولرفض العنيد للعبادة الامبراطورية المتهمة بأنها مطهر لعبادة الأوثان ! دين غريب بمعنى بسبب وحدانيته المتشددة ، وارتباطه المطلق الذي يعلنه بمملكة واحدة ، مملكة السماء ، ولا ميالاته النسبية بكل الممالك الأخرى ! إن من السهل إدراك لماذا اعتبره قيصراً عامضاً وعيبراً وحطيراً ، ومالاً لأن يرى في المسيحي « الممثل والجندي لسلطة مجهولة ، ليس لها موطن ، ومثيرة للقلق » (٢) . ولكي يتوصل مثل هذا الدين ، الذي كان مضطهداً أو محتقراً ، بعد ثلاثة قرون ، لأن يُعترف به ثم يُشجّع - بانتظار ما هو أفضل - لم يكن يكفي فقط أن ينجاز له قيصراً ، هو بالذات قسطنطين الملقب بالكبير ( مثل الاسكندر ) ، وإنما كان يجب أيضاً أن تحدث تعبيرات ذات مدى بعيد في الامبراطورية بعد ماركوس أوريليوس المتوفي في عام 180 .

(1) «نوراة القديس» - «رسالة إلى الفلاطيين» - 3 - ص 1504 . و«رسالة إلى الكورنثيين» - 7 - ص 1516 . و«رسالة إلى الكولسيين» - 4 - ص 1557 .

(2) - انظر : سيربيلي - نوتشار وأخرون - المرجع السابق ذكره - ص 99 .

إن الأوهام الدستورية العزيزة على أوغسطس لم تبق ، في أعليها ، بعد سلالة أنتونيوس ( باستثناء قانون التولية *La Lex Regia* ) . وكان على السيطرة (*Dominat*) أن ترفض رداء الإمارة (*Principat*) المطمئن ، في حين أن اندفاع البرابرة كان يقابل بضغط متزايد الكبير من جانب الفرق العسكرية . وفي عام 193 ، افتتح سيتيم سيفيروس (*Septime Sévère*) سلسلة الإباطرة العسكريين : ومعه « توجهت روما بوضوح نحو الحكم المطلق الملكي ، الذي يقلد أنظمة الحكم الموجودة في آسيا ومصر ، والذي يقوم على قوة الأسلحة » ( على حد تعبير م . بسنيه . M. Besnier ) .

### الفكرة التوحيدية والثورة القسطنطينية

لكن هذه القوة كانت أساساً هتاً ، كما أثبتت ذلك مرحلة العوضى العسكرية التي استمرت ثلاثاً وثلاثين سنة ، من عام 235 الى 268 . أما قانون التولية (*Lex Regia*) ، الأساس القانوني فلم يَعد إلا شكلاً . إن المحس السياسي كان يصحح بالانحياز لجانب الدين ، وبتقوية وتجديد الأساس السحري ( حسب التعبير الحديث ) للسلطة الإمبراطورية ، بقدر الامكان . إلا أن الوثنية كانت تستحوذ عليها عوامل توفيقية ذات أصل شرقي ، وتُمارَس ، خصوصاً ، لمصلحة عبادة الشمس . ومن يقل بالتوفيقية يقل بالتطلع للوحدة . هكذا كان اتجاه الإصلاح الديني الذي قام به الإمبراطور أوريلييانوس (*Aurélien*) الذي كان عهده القصير ، الذي استمر خمس سنوات ، من عام 270 الى عام 275 ، عهداً كبيراً للتقويم العسكري والإداري والمالي ، ولإعادة الوحدة الرومانية . لقد أسس أوريلييانوس عبادة الشمس التي لا تُقَلَّب (*Sol invictus*) والتي كانت تُذكر ، في آن واحد ، بأبولون وسيرابيس (*Sérapis*) وبعل (*Baal*) وميثرا (*Mithra*) . والتي رُفعت لمرتبة « ربة الإمبراطورية » ، دون أن يؤدي ذلك لاستبعاد العبادات الموجودة . لقد كانت التوفيقية الشمسية خطوة كبيرة باتجاه التوحيدية التي كان المؤلف الوثني سلس (*Celse*) ، قبل مئة عام ، قد انتقدها ، وهو في صدد مهاجمته للمسيحيين ، ودافع بالمقابل عن التنوع الحير للمجتمعات الدينية « المحلية » العديدة والموجودة بداخل الإمبراطورية . لقد أصبحت الفكرة التوحيدية هي المهيمنة في ذلك العصر سواء تجلّت في شكل الإله - الشمس السامي ، الموحد لكل العبادات المحلية أم في شكل الإله الواحد ، الخاص ، المتفوق ، الخالق . ألم يكن منطق الإمبراطورية - الذي هو منطق جديد - يريد أن ينتهي لاختيار الشكل الأعلى والأكثر قوة للفكرة التوحيدية ، على ضوء التجربة ، أي الشكل المسيحي ، وذلك منذ الحين الذي كانت فيه حاجته تزداد لقاعدة دينية متكيفة مع العصر ؟

« إذا كان أوريلييانوس قد رأى في التوحيدية الشمسية القاعدة الدينية التي كانت تناسب الإمبراطورية ، فإن الفكرة الملكية أيضاً والكلية أيضاً لإله المسيحيين كانت تقدم ألغاباً منافسة مخفية . إن حركة روح قسطنطين المتقة مع حركة الأحداث قادته في النهاية للاعتراف بهذه الألقاب ولإعطائها الأفضلية . وهذا ما أدى بحق ، لدعم

(1) موريس بيه (M. BESNIER) في (*Histoire générale Glotz*) « التاريخ الروماني - المجلد 4 - باريس - 1937. P. U. F.



القول بأن التغيير الذي بدأ في عامي 312 و 313 يُفسرُ بمنطق الامبراطورية نفسه أكثر مما يفسر بالظنرات والمعتقدات الشخصية لأي فرد أو رجل دولة مهما كان» (1).

إن عامله دلالة في هذا الصدد ، هو أن قسطنطين بدأ باعتناق دين عبادة الشمس الذي كان ديناً لأبيه كنستانس كلور (Constance Chlore) ، وذلك بعد أن عاد ديوكليتيان (Dioclétien) للمذهب تعدد الآلهة الوثني التقليدي (والذي كان مستعداً ، على ما يبدو ، لإفساح مكانٍ لآلهة المسيحيين ، بين الآلهة الأخرى ، قبل أن يستغرق باضطهاد دموي هؤلاء) . لقد وصف هذا الاعتناق ، الذي يعود لعام 310 تقريباً ، « بالاعتناق الأول » ، وذلك بانتظار الثاني ، الذي حدث في عام 312 وحفظه التاريخ ، وما زال المؤرخون يتناقشون حول أصوله وكيفية حصوله . إن هذه الاستمرارية في مسيرة الفكرة التوحيدية للسلطة ، ومهما كانت حقيقية ، لا تمنع أبداً ، من جهة ثانية ، من القول بأن التهمة المباشرة لإعتناق قسطنطين للمسيحية ، أي هذه الوثيقة المسماة بطريقة غير ملائمة ، ولكن مكرّسة : بمرسوم ميلانو (Edit de Milan) كانت معادلة لثورة .

ثورة محدودة بشكل صارم في البداية . ثورة لم تظهر أهميتها على المدى البعيد ، ولا سيما على صعيد المؤسسات ، في فرحة الحدث .

لقد أصبح الدين المسيحي ، بموجب وثيقة عام 313 ، شرعياً ومباحاً ، وفاز أخيراً بحق الوجود بعد معركة قاسية وطويلة . لقد أصبحت ممارسة الشعائر المسيحية حرة ، كما هو الحال بالنسبة للديانات الأخرى . وأعيدت للكنائس أماكن العبادة المصافرة أو المتنازل عنها . كما أعيدت لها الأموال المنهوبة الأخرى . ووضع المسيحيون والوثنيون على قدم المساواة . لقد إرتكزت تسوية عام 313 ( لأن الأمر كان يتعلق بالفعل بتسوية ) على أساس مزدوج يقوم على حرية الضمير ، وعلى الحياد الديني للسلطة الامبراطورية : وهي مفاهيم ، كما لوحظ بحق ، « غريبة » ، بالأساس كلياً عن الفكر القديم (2) . لقد كان من الطبيعي ، منذ عهد الامبراطور « المتيقن » ، أن تُعَدَّق المحاباة على الدين المسيحي ، على الصعيدين المادي والروحي . وأن ينتجه الميزان للرجحان أكثر فأكثر الى هذا الجانب . ومع ذلك ، فإنه يجب انتظاراً (3) عام 392 لكي يُعلن قانونٌ ، ظهر في عهد الامبراطور ثيودوسيوس (Théodose) المنع الأوسع مدى للعبادة الوثنية ؛ وعام 394 ، لكي يطبق هذا القانون في الغرب كما في الشرق .

لقد كان أوسيب (Eusebe) أسقف قيصرية (Césarée) الناطق المتحمس باسم فرحة تلك اللحظة ، أي بالانتصار الجزئي ، الذي يعود تاريخه لعام 313 ، لمضطهدي الأُمس . فقد أشاد ، بلعة فلسفية - دينية ، بقسطنطين ، نائب الله والمعبر عن الكلمة الإلهية ، الذي تلقى في نفسه

(1) باركر - المرحم السابق ذكره - ص : 356

(2) حول « قسطنطين » - أنظر : ب. بوتي (المرحم السابق ذكره) بالإضافة لقائته في الموسوعة العالمية) .

(3) باستثناء الفترة الوحيدة بين عامي 361 - 363 التي عادت فيها الوثنية الجديدة في عهد جوليان (Julien) الملحق بالمرتد .

دفعات النعمة الإلهية، وأصبح يشارك، من الآن، في المملكة السماوية. لقد أعجب بالعبادة الإلهية لأنها أرادت أن يظهر سيدنا ومخلصنا للبشر في الوقت الذي بلغت فيه روما أوج المجد مع أوغسطس، الامبراطور الأول، الذي أصبح سيد أغلبية أمم العالم. هكذا تم القضاء، في آن معاً، على مذهب تعدد الألهة وأهله المزيفة، وعلى تعدد الممالك وما معه من غموض وحروب بين الشعوب وكوارث زمنية. كيف يمكن لأوسيب، وهو في الحالة النفسية والروحية التي كانت لديه، أن لا يفترض وجود « إنسجام سعيد وغفوي » بين قيصر والله ؟ (1).

لكن الحقيقة أن الوضع الجديد الناشئ عن وثيقة عام 313 كانت تخفي كل أنواع الصعوبات التي يمكن توقعها بسهولة. لقد كان على الكنيسة، كما سيكون عليها منذ ذلك الحين (وبعد أن أحل التنافس مكانه للتعايش، بانتظار الأفضل)، أن تطرح بالحاج السؤالات المتعلقة بمعرفة ما كان بالضبط لقيصر، وما كان بالضبط لله. إن التحديد الدقيق للدائرتين المتتاليتين: دائرة المجتمع السياسي، الدولة - الامبراطورية، وريثة الملكيات الهلنستية والمدينة القديمة، ودائرة المجتمع الديني ذي النزعة الكلية (البيوتانية: Catholicos)، المزود بتقاليد، وقوانينه الخاصة، وتنظيمه الداخلي الخاص، سيكون أمراً صعباً وحمئياً. لقد كان المحذور كبيراً، في البداية، وفي عهد قسطنطين نفسه، من أن يستسلم الامبراطور لأغراء ما سيمسمى بالنزعة القيصرية - البابوية (Césaro-papisme)، التي سيتجلى عكسها (في سياقات سياسية مختلفة) في ميل الكنيسة لما سيمسمى بسلطة رجال الدين أو التيوقراطية (théocratie).

والواقع، فإن الكنيسة، بالرغم من عرفانها بالحميل لأول امبراطور إنحار إليها، كان عليها أن تأخذ حذرهما من أنه لن يرغب، بشكل خفي، بالتعدي على الميدان الكنسي. لقد كان هذا بالنسبة لها أهم الأول. أما المهم الثاني فيتجلى في رغبته بالتثبت من أن الامبراطور باعتباره مسيحياً وإبناً خاضعاً للكنيسة، سيخضع بالضبط مثل آخر رعاياها، للقضاء الكنسي في المواد الأخلاقية والروحية. وأما مهما الثالث، في وجه نمو الهرطقة، فيكون إعلان واجب الامبراطور المسيحي في الحفاظ، ضمن أقاليمه، وبطريقة أو بأخرى على نقاء مذهب المسيح. وأخيراً، فإن الاهتمام الأخير، ذو الامتدادات الحساسة، يكمن في أن على الكنيسة أن تتخذ موقفاً مستكهناً في أي اتجاه، ولكن بشكل خفي تقريباً، وحسب الظروف) من مسألة معرفة أي سلطة من بين السلطين، الروحية أو الزمنية، هي، من حيث الماهية، أعلى من الأخرى؛ وأن نستخلص، إجمالاً، كل النتائج من ذلك. كم من نقاط خلاف ممكنة! كم من مناسبات أو حجج للتطرف أو لعدم التسامح في سلوك هذه السلطة أو تلك، بحثاً عن توازن هش ومهدد دائماً، لكنه حيوي لحبر السكان، أجساداً ونفوساً! وأي منشط مستجد، ومن أي نوعية، قدّم للفكر السياسي.

الفكر السياسي المتأثر، منذ الآن، وبطريقة ما، « بالعهد الجديد » وبتعاليم الآباء الأوائل للكنيسة، والذي ينتظر القديس أوغسطين مؤلف الكتاب الضخم « مدينة الله » ( ) وخلفائه ليأخذ معهم مزيداً من الاتساع ومزيداً من الغموض، في آن واحد.

(1) باركر - المرح السابق ذكره - ص: 395 - 472 وما بعدها.

## الفصل الثاني

### المدينتان ( القديس أوغسطين وتأثيره )

. - من القديس بولس الى القديس أوغسطين :

ورثت المسيحية عن اليهودية ، وبنفس الوقت عن « الفلسفة الطبيعية » ذات النبرة الرواقية بعض المواضع الرئيسية التي نقلها شيشرون وسينيكا : مثل القانون الطبيعي والحالة الطبيعية أو حالة البراءة الأولى ، والمساواة والوحدة الانسانيين والتعارض بين المدينة العالمية والمدن الخاصة . لكنها أخذت هذه المواضع ودجنتها في مفهومها المافوق طبيعي والأخروي ، وهو مفهوم ديني يوجه المنتمون اليه « كل سلوكهم لاحترام الغايات الأخيرة أو غير الدنيوية أو لانتظار عودة المسيح التي ستكون العلامة لاكمال الأزمنة » (1) .

القانون الطبيعي = يتحدث القديس بولس في « رسالته الى الرومانيين » عن الوثنيين ، والمعرومين من القانون ( المُنزَل ) ، والذين يتجزون تعاليم هذا القانون بشكل طبيعي : « فهؤلاء الناس يقومون مقام القانون ، بدون أن يمتلكوه . ويبينون حقيقة هذا القانون المسجل في قلوبهم » . لقد كان يُلذُّ للأباء أن يذكرُوا هذه الجملة للرسول ، وأن يستندوا أيضاً لتعريفات شيشرون . وكانوا بهذا يقرنون ولو بطريقة إصطناعية بين الكتاب المقدس والعقل الوثني . وقد أوضحوا بأن القانون الطبيعي ليس إلا انعكاساً لقانون الله أو القانون الأبدي ، المعبر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية . أما القانون الزمني أو القانون البشري فليس فيه من شيء صحيح إلا ما كان متفقاً مع القانون الطبيعي ، المتفق في حد ذاته مع القانون الأبدي .

الحالة الطبيعية = إن التطبيق الكامل لهذا القانون الطبيعي لم يكن ممكناً ، بدون شك ، إلا في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان الانسان يعيش فيها قبل السقوط . إننا ندرك هنا كيف أخذ أباء الكنيسة ثانية بالنظرية الرواقية لسينيكا حول العصر الذهبي ما قبل السياسي ، وذلك على هدى ما جاء في قصة سفر التكوين عن الفردوس المفقود . ففي ذلك العصر الذهبي ، أو الحالة الطبيعية ، لم يكن يوجد أي حكم قمعي ، وأي إكراه من إنسان لإنسان . كما أنه لم يكن هناك عبودية ولا ملكية خاصة . إن هذه المؤسسات ، الغريبة عن الطبيعة البدائية للإنسان غير الميَّال للنشر ، لم تكن لتظهر ، هي وعقوباتها وعلاجاتها في آن معاً ، ( وباعتبارها أشكالاً للانضباط ، أصبحت ضرورية ، ولهذا أرادها الله ) ، إلا بعد أن تقوض النظام الطبيعي نتيجة لفوضى الخطيئة . لقد

(1) ر. لايروس = المرجع السابق ذكره - ص : 97

أصبح الحكم القمعي والسلطة السياسية للإنسان على الإنسان ، وكما أرادها الله ونشأت عنه ، أمراً شرعياً وطبيعياً ، ( ولكن بالنسبة للطبيعة الانسانية المنحرفة والساقطة ) . ولهذا كان من المبرر أن تُطلب الطاعة من المحكومين باسم الله - وخدمة الله من أجل الخير والعدل - تماماً كما يطلب السيد الطاعة من العبد . ولقد أشار القديس بولس في رسائله لهاتين النقطتين ، بما فيه الكفاية .

**المساواة والوحدة الانسانيين :** هنا أيضاً يجب أن تعود للقديس بولس الذي تحدث عن الجميع الذين لا يشكلون « إلا واحداً في المسيح » ، الجميع من يهود ويونانيين ، من عبيد وأحرار ، والذين أصبحوا بفضل التعميد لا يُكوّنون إلا جسداً واحداً . إن الفكرة الرواقية حول المساواة الطبيعية والوحدة الانسانية تجد نفسها هنا وقد تحولت للفكرة المسيحية حول الانتهاء لجسد مجازي واحد ، ولمجتمع جديد ( مجتمع لا قومي ولا دولي ولا مافوق دولي ، وإنما مجتمع يفضي الطرف عن الأمم ) ومملكة جديدة ليست من هذا العالم (1) . لكن الرواقية كانت تخص الحكماء بمكان خاص ومتميز ، رفض العهد الجديد أن يخصهم به . إن الرسالة الأولى إلى الكورنثيين تعارض الحكمة الانسانية ولغتها ، بلغة الصليب وجنون الصليب . وهو جنون بالنسبة للوثنيين : « لأن العالم لم يتعرف قط على الله والحكمة الالهية بواسطة الحكمة ، وإنما الله هو الذي طاب له أن يُخَلِّص المؤمنين بواسطة جنون الرسالة » .

لقد دعا لاكتانس (Lactance) الأب الذي وُصِفَ بشيرون المسيحي ، في القرن الثالث ، لأن يكون لدى المرء استعداد لأن يرى في جاره أخاً ومسؤولاً له ( لقد خلق الله كل البشر من أجل الفضيلة ووعدهم جميعاً بالخلود ) . وهذا الاستعداد من شأنه أن يحوّض ، في الواقع ، وجود التفاوتات الكبيرة ، التي لم يُدْهِنْ لاكتانس بالحقيقة .

وفي القرن الرابع ، أوضح القديس امبرواز (Saint Ambroise) ، أسقف ميلانو الكبير ، بأن هذه المساواة الانسانية الاساسية لم تختف مع اختفاء حالة الطبيعة والبراءة . إن العبودية موجودة ، لكنها لا تمس إلا الجسد . والعبد يمكن أن يكون أسمى من السيد في الطبع والفضيلة . إن الخطيئة هي التي تجعل المرء عبداً . أما البراءة فهي حرية . إن الحر هو الذي لا يسيطر عليه حب العالم ، ولا تستحوذ عليه روابط البخل ، والذي يتأمل بهدوء في الحاضر ، ولا تفتقرسه أهوال المستقبل . ويكرر القديس امبرواز بعد القديس بولس : « عبد أو حر ، الجميع واحد في المسيح » (2) .

التعارض بين المدينة العالية والمدن الخاصة = هذه الفكرة العزيرة على الرواقين نقلت أيضاً ضمن أفق آخر وفي فضاء طبيعي : فالقديس بولس يقول للفيليبين (Philippiens) : « أما نحن

(1) أ. جيلسون (E. Gilson) = « الفلسفة في المصور الوسطى » -

(La philosophie au Moyen-Age) - الطبعة الثانية - باريس - 1944 - ص 165

(2) كلرايل - المرجع السابق ذكره - للحد الأول - الفصل 10 ، 11 ،

انظر أيضاً . حرر. بالانك (J. R. PALANQUE) « القديس امبرواز والامبراطورية الرومانية (Saint

Ambroise et l'Empire romain) - باريس - منشورات 1933 Bocard . ص : 337

فموطننا في السهاوت » . . . إن العيش في المملكة الجديدة يعني العيش في السهاوت . وإذا كان الرواقيون مواطنون عالميون (Cosmopolites) فإن المسيحيين هم بالأحرى « مواطنون سهاويون » (ouranopolites) . . . (كما يوحى بذلك ا. جيلسون) . إن موطنهم الحقيقي هو المدينة السهاوية ، مدينة الله . إلا أن هذا لا يمنع من أن يعيشوا أيضاً في مدينة أرضية ، وطن أرضي . ولهذا فإنهم يمتلكون مواطنة مزدوجة (1) .

ويتبع هذا أنَّ عليهم (كما نعلم) أن يطعموا ، مثل الأعضاء غير المسيحيين ، قوانين هذه المدينة الأرضية وحكومتها ، ولكن مع بعض التحفظات ، وضمن حدود ينبغي توضيحها .

فهم لا يعيشون في هذه المدينة الأرضية إلا في موسم واحد ، وإلا « كأجانب ومسافرين » (حسب تعبير القديس بطرس في رسالته الأولى) . لقد أشار المؤلف المجهول لرسالة الى ديونيت (Lettre à Diognète) ، نحو عام 200 ، بعبارة لا تُنسى لوضعهم الخاص :

« إنهم يسكنون أوطانهم الخاصة ، لكن كما يقيم فيها الأجانب . فهم يشاركون في كل شيء كمواطنين ، ويقفون بعيدين عن كل شيء كأجانب . إن كل وطن أجنبي هو وطن لهم ، وكل وطن هو أجنبي بالنسبة لهم . . . وباختصار فإن المسيحيين يكونون في العالم كما تكون النفس في الجسد . . . النفس تسكن في الجسد ، ومع ذلك فإنها ليست من الجسد ، والمسيحيون ، كذلك ، يسكنون في العالم ، ومع ذلك فإنهم ليسوا من العالم » (2) .

لقد أتى « اعتناق » قسطنطين للمسيحية ، وما تلاه من أحداث ، ليغير ، من بعض وجهات النظر ، عبارات العلاقة بين المدينة السهاوية والمدينة الأرضية : أي الامبراطورية الرومانية . لكن التمييز والتعارض ، الأساسيين ، والملازمين للعقيدة الأخروية نفسها ، كانا يتجاوزان كل الأحداث التاريخية ويحلفان فوقها . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يستعيد القديس أوغسطين روح رسالة ديونيت ونبرتها ، حين تأليفه لكتاب « مدينة الله » ، في عام 413 ، على إثر الأحداث المأساوية التي عرفتها روما ، قبل ثلاث سنوات ، على يد البرابرة الغوطيين بقيادة الأريك (Les Wisigoths d'Alaric)

## 2 - مدينة الله : De Civitate Dei

يقول لنا أوغسطين « إنَّ الحساس الشديد لبيت الرب » هو الذي جعله يضع يده على الريشة ليحارب الوثنيين الذين كانوا يتهمون الدين المسيحي بأنه السبب في دمار روما ، التي عوقبت ، كما يعتقدون ، لأنها تخلت عن آلهتها . ويكرِّس المؤلف الكتب العشرة الأولى من مؤلفه ، الذي يضم اثنين وعشرين كتاباً ، لإثبات عجز الوثنية عن توفير السعادة الأرضية في هذا العالم ، والسعادة

(1) ا. جيلسون - ص : 165

(2) « رسالة الى ديونيت » (Lettre à Diognète) - ذكرها جيلسون - ص = 166

الأبدية في الحياة القادمة . ثم يشرع في عرض أصل المدينتين وتطورهما وغاياتها الخاصة ، مستنداً في ذلك على نظرية لاهوتية معقدة وأحياناً مدوّخة .

وحسب أوغسطين ، فإن هناك حينين صنعاً للمدينتين :

« فحب الذات ، لحد احتقار الله ، صنع المدينة الأرضية (civitas terrena) ، وحب الله ، لحد احتقار الذات ، صنع المدينة السماوية . إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها ، أما الثانية فتتمجد في الرب . الأولى تبحث عن مجد آت من البشر ، أما الثانية فإن الله ، الشاهد على الضمير ، هو مجدها الأكبر » (1) .

إن المدينة السماوية التي يعتبر الله مؤسسها وملكها توجد في هذا العالم الأرضي في زيارة حج بين الملحين . إنها في منفى أو لنقل إنها أسيرة . إنها تضم أسرة البشر الذين يعيشون من الايمان ، ويتنظرون بصبر استقرار المسكن الأبدي وكل الخيرات الأبدية . لقد أعطيت هذه الأسرة ، من الآن ، الوعد بالخلاص . إنها ، في هذا العالم الأرضي ، تستعمل ، كأجنبية ، الخيرات الدنيوية التي تستعملها أسرة البشر ، الذين لا يعيشون من الايمان ، في البحث عن السلام الأرضي . وهكذا فإن المدينتين تستعملان ، في آن معاً ، الخيرات الدنيوية ، وذلك دون أن يكون لها نفس الايمان ، أو نفس الأمل ، أو نفس الحب . كما أنها تخضعان كذلك ، وفي آن واحد ، للشرور الدنيوية . وهذا يعني أنها متشابكتان وملتصقتان بالآخرى ، في هذه الحياة الدنيا ، وأنها لن تتأيزا إلا في يوم الحساب ، حيث ستحصل كل واحدة منهما على عاقبتها الخاصة . إن طبيعتها ذاتها تمنعها من القدرة على التطابق بشكل مطلق . لكنها تتعايشان مع بعض بالضرورة . وتتساكنان طالما استمر حج المدينة السماوية الى هذه الدنيا . إن المسيحيين يشكلون بالضرورة جزءاً من الأولى ومن الثانية . إنهم مواطنون في المدينة الأرضية ، ويخضعون للقوانين التي تؤمن لهم الإدارة الجيدة « لكل ما تتطلبه هذه الحياة الفانية » . إنهم يتحملون الأعباء المفروضة مقابل المزايا التي يحصلون عليها ، والتي تمثل أساساً في الوثام والنظام والسلام الذي يُعرف بأنه « هدوء النظام » . ويجب عليهم حتى كمسيحيين أن يكونوا « مواطنين أفضل » من الآخرين ، مواطنين لا مأخذ عليهم . لكن هذا (وكما سيثير لذلك أ. جيلسون (E. Gilson) ) ليس بدافع الحب تجاه الوطن وإنما تجاه الله . إن اختلاف الدوافع لا يهم كثيراً ، كما يقال ، إذا كانت النتيجة العملية واحدة . لكن الحقيقة أن هذا الاختلاف يذهب للمدى بعيد :

« فبالرغم من حياة مشتركة ظاهرياً ، فإن الشعبين اللذين يتساكنان في نفس المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقاً بشكل حقيقي . إن مواطني المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ، ولكن ليس كالآخرين . لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ، ظاهرياً نفس

(1) « مدينة الله » - المكتبة الاوغسطينية - نص الطبعة الرابعة - منشورات (Dombart - Kalb) - ترجمة جر. كومبييه (G. Combès) - مقدمة وحواشي حر. باردي (G' Bardy) - (باريس 1959-1960 . 5. مجلدات 17 - 28 ص :

الأعمال ، فإنهم ينجزونها بروح مختلفة : إن خيرات المدينة الأرضية ، بالنسبة لأولئك الذين لا يعيشون إلا حياة الإنسان القديم ، هي الخيرات التي يتمتعون بها . أما بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في هذه المدينة حياة الإنسان الجليدي ، المولود من النعمة . فإن هذه الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستعملونها ليعودوا بها إلى غايتهم الحقيقية (1) .

إن النظام الذي تؤمنه المدينة الأرضية والقانون الديني ، والذي يعرف المسيحيون قيمته ، ليس إلا نظاماً نسبياً بالنسبة للنظام المطلق ، ولتطلبات القانون الأبدي ، الذي ينظم خضوع الديني للأبدي : تماماً كما أن العدالة الطبيعية للفلاسفة الوشيين ( كشيرون مثلاً ) لا يمكن أن توضع على قدم المساواة مع العدالة المسيحية ، ما فوق الطبيعة ، المرتبطة بالعمو الإلهي ، والمقصورة على شعب اتقياء المدينة الألفية ، أي الشعب الذي يعيش من الإيمان .

إنه لإغراء كبير ، تدعمه بعض نصوص المؤلف الضخم ، أن نعتقد بأن المدينة السابوية أو مدينة الله تتطابق مع الكنيسة ، وأن المدينة الأرضية تتطابق مع الدولة ، الامبراطورية ، الشيء العام . بالمعنى الواسع للكلمة ، أو باختصار مع المجتمع السياسي . إلا أنه ليس هناك شيء من هذا القبيل . فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة ، تاريخية وتجريبية ، ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله . لأنها تضم ، في نفس الوقت ، أناساً أتقياءً ومختارين ومُهيئين منذ الأزل للخلاص ، ( وهؤلاء نجهل ، من هم ، في هذه الدنيا ) وأناساً لن يُخلَّصوا . وبالمقابل ، فإن المجتمعات السياسية الملموسة « التي تحققت مادياً في الزمان والمكان » ، والتي تضم بالضرورة ، وفي نفس الوقت ، مختاري المستقبل ومعزبي المستقبل ، لا يمكن أن تتطابق مع هذا الكيان المجازي المسمى بالمدينة الأرضية . وبعد يوم الحساب ، الذي سيجري فيه الفرز النهائي « فإن ما سيبقى حاضراً لن يكون بالتأكيد الكنيسة من جهة ، والدولة من جهة ثانية ، وإنما المجتمع الإلهي للمختارين والمجتمع الشيطاني للمرفوضين . إن هذين التعبيرين هما إذن متمايزان كلياً ، إذا ما أخذنا بمعناها الأساسي » (2) .

كيف تصور أوغسطين العلاقات بين الكنيسة والدولة ؟ وكيف تصور ، في البدء ، الدولة ، المجتمع السياسي أو *regnum* بالمعنى الواسع ؟

### 3 - الدولة حسب القديس أوغسطين

وجد ثانية لدى القديس أوغسطين ، في مدينة الله ، وغيرها ، الفكرة الشائعة لدى أباء الكنيسة وذات الجذور الرواقية ، والمقابلة بأن سيطرة الإنسان على الإنسان هي عريضة عن الطبيعة الإنسانية الطاهرة والصافية التي كانت موجودة قبل السقوط . فهذه السيطرة ليست إلا فدية

(1) أ. جيلسون - « مقدمة لدراسة القديس أوغسطين » (Introduction à l'étude de Saint Augustin) - باريس -

منشورات VRIN - الطبعة الثانية - 1943 - ص 231

(2) جيلسون - المرجع السابق - « والفلسفة في المصور الوسطى » - ص 172

للخطيئة ؛ والغرور الذي يرافقها ، أي غرور النفس الذي لا يطلق والذي يحتقر المساواة الطبيعية بين الكائنات البشرية ، ليس إلا علامة للفساد العائد للخطيئة . « لقد أراد الله أن لا يسيطر الكائن العاقل ، المخلوق على شاكلته ، إلا على كائنات غير عاقلة ؛ لقد أراد أن لا يسيطر الإنسان على الإنسان ، وإنما على الحيوان » . لهذا فإن الانتقاء الأوائل كانوا يعملون « كرعاة قطعان أكثر مما كانوا ملوكاً ليشر . لقد أراد الله بذلك أن يوحى لنا بما يطالب به نظام الطبيعة من جهة أولى ، وما يتطلبه جزاء الخطيئة من جهة ثانية » (1) .

ويضيف أوغسطين بأن كل السادات وكل السيطرات الانسانية ستندعم فيما بعد الزمان ، أي في مملكة الله ، باعتبار أن الله سيكون الكل بالكل .

ولكن ، بانتظار ذلك ، فإنه يجب على العبد أن يطيع سيده بطبع خاطر ( وليس بسبب الخوف التفاني ) ، وأن يجعل بهذا من عبوديته حرية . إن هذه العبودية توجد في النظام ، إنها شرعية ، لأن الخطيئة التي أحدثت اضطراباً في النظام الطبيعي يجب أن تُعاقب . كذلك فإن الحكم القمعي الذي يعتبر هو أيضاً فدية للخطيئة ويوجد في النظام ، هو شرعي ، مثلاً هو ضروري . لهذا يمكن القول بأنه طبيعي من الدرجة الثانية ، أي بالنسبة للطبيعة الفاسدة المنحرفة للإنسان في فترة ما بعد السقوط . إن المحكومين يجب إذن أن يطيعوا السلطة في حدود غاياتها الخاصة . ويذكر أوغسطين بحزم بعبارة : « رُؤوا لقيصر » . إن المسيحي يتدفع نفسه كثيراً إذا استند لصفته كمسيحي من أجل التهرب من الضريبة أو من أجل عدم إعطاء السلطات الزمنية الأبعاد التي تستحقها : إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تُجَدَّ « حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها » . إن المسيحي بقيامه بهذا يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا .

لكن المسيحي بالاتجاه المعاكس ، ( ودائماً من أجل إطاعة أوامر الله التي تغلب على كل الأوامر الأخرى ) يجب أن يحذر من دفع خضوعه لقيصر « للحد الذي يضع فيه إيمانه تحت نير أولئك الذين تقلدوا هذه المناصب العالية التي تجعلهم يقيمون على أمور هذا العالم » . ما لله . إن أوغسطين يدعو ، بين هذين الحدين المتطرفين المتعاكسين ، لما يسميه « بالزواج العادل » .

ولكن هل يتمسك هو نفسه بهذا ؟ ألم يُعط ، بشكل فاضح ، الكثير لقيصر عندما حرص ، رغم موافقته على أن نيرون بلغ قمة الفسق والفسوة ، على أن يوضح بأن العناية الإلهية السامية هي التي أعطت ، حتى لخل هؤلاء الرجال ، السلطة السيئة ، وذلك عندما رأت أن الشعب « جدير بمثل هؤلاء السادة » . إن لله الحرية التامة في إعطاء ملكة الأرض (regnum terrenum) ، كما يحلو له ، للانتقاء أو للكفار (مع احتفاظه بالسعادة في مملكة السوء للأخيار ، حصراً) . كما أن له أن يعطي الامبراطورية للرومان عندما يريد ، وبالقدر الذي يريد ، وأن يجعل نيرون يحكم مثل أوغسطس ، وجوليان المرتد مثل قسطنطين المسيحي : « وإذا كانت أسبابه غيبة ، فهل هي طائلة ؟ » . إن على المؤمن ، باختصار ، واجب الانحناء أمام المخطط الإلهي : لأن من غير المعقول

(1) « مدينة الله » XlX- 15- ص: 121



أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر ، وسيطراتهم وعبودياتهم خارج قوانين عانيته » (1) :

إلا أن هذا لا يعني القول بأن الأمير السبي ، هذه الهبة الإلهية الخفية ، يمكنه أن يطلب الطاعة في كل شيء ولكل شيء . إن أوغسطين يجد هنا ثانية « المزاج العادل » . وبين إلى أي حد بقي ضمن روح الكلمة الانجيلية الكبيرة حول قيصر . ولقد قدّم أكثر الشروحات روعة لهذا « المزاج » عندما تحدث عن الجنود المسيحيين لجولييان المرتد . فقد كان هؤلاء ( كما يقول ) يرفضون مدح الأوثان ، لكنهم كانوا يقبلون السير للمعركة ويعرضون حياتهم للخطر ، لأن قضية المسيح في هذه الحالة لم تكن معنية بالامر . لقد كان هؤلاء المسيحيون التموذجيون ، يميزون بين سيدهم الأبدي وسيدهم الدنيوي ، ومع ذلك فإنهم كانوا يعطيهم السيد الدنيوي ، بقية إرضاء السيد الأبدي » (2) . إن السيد الأبدي كان يعتزم أن يتخذ السيد الدنيوي ( قيصر ، الجمهورية (La respublica) ) ، المملكة (Le regnum) أي الدولة بالمعنى الواسع للكلمة ) ، الطبيعي من الدرجة الثانية ، والذي أرادته وأسس هو ، بإخلاص في كل الأمور التي تقع ضمن الحدود التي رسمها الله له ؛ وأن يتلقى في هذا الصدد كل ما هو ضروري لوجوده ( ومن ذلك الضريبة ) . ولكن إذا كان السيد الدنيوي يأمر ضد الله ، وكانت أوامره تتطلب أشياء ظلمة وكافة ، ومضادة للقانون الأبدي وللقانون الطبيعي ، فإن من واجب المسيحي حينذاك أن يرفض . مجرد رفض ، ومقاومة سلبية ، وليس تمرداً نشيطاً ( إن الامر لم يكن يتعلق بالتمرد وحمل السيف ) . ويقول أوغسطين ، لتذكر الشهداء المسيحيين الذين تحملوا كل شيء ، ولم يتكروا لدينهم ، وماتوا في سبيله بكل ورع وهدوء : أما القوانين التي كانت تحظر إيمانهم فقد أكرهوها على أن تحمر خجلاً وتتغير » (3) .

ما لقيصر لقيصر = لا أقل ولا أكثر . أما بالنسبة لمعرفة من يكون قيصر ، إذا تكلمنا دستورياً . هل هو امبراطور ، أم ملك ، أم رئيس جمهورية أم مجلس أرستقراطي أم جمعية شعبية ، فهذا لا يهم . « فيما أن الامر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي تمضي ونكتمل في عدد قليل من الأيام ، فإن من غير المهم تحديد السلطة التي ينبغي على الانسان ، الذي خلق ليموت ، أن يعيش في ظلها طالما أن أولئك الذين يحكمون لا يكرهونه على القيام بأعمال ظلمة وكافة » . هكذا يتكلم أوغسطين بصوت عال ، في مدينة الله . إن شكل الحكم أو الدستور هو أمر دنيوي بحث ، وجائز كلياً . إنه يتعلق بطبيعة الشعب الذي سيحكم وكذلك بالظروف . فليس فيه شيء ثابت ؛ وهو يمكن أن يتغير من أجل خير المواطنين . فإذا « انفسدت تدريجياً » ، على سبيل المثال ، ديمقراطية ما ، فلماذا لا ينتزع

(1) « مدينة الله » - 19- V - ص : 733 ، وما بعدها - 11 ص : 691 . أنظر : ج. كومييه : « اللذهب السياسي للقدسي أوغسطين »

(2) (La doctrine politique de Saint Augustin) - باريس - 1928

(3) أركييير (Arquilière) : « الأوغسطينية السياسية » .

(L'Augustinisme politique) - الطبعة الثانية - باريس - منشورات 1955 - Vrin - ص : 70

(3) « مدينة الله » - 19- VIII - ص : 299

إنسان معروفَ بفضيلة من الشعب سلطة أصبح غير جديها ؟ (1) .

## الدولة والعدالة

إن ما هو مهم بشكل أساسي ؛ إنما هو العدالة .

هل يمكن تصور دولة حقيقية ، دولة جديرة بهذا الاسم ، بدون عدالة ، عدالة حقيقية ؟ . ولكن ما هي العدالة الحقيقية ، إن لم تكن العدالة المسيحية ، ذات الطابع فوق الطبيعي ؟ . « إن العدالة الحقيقية لا توجد إلا في هذا الشيء العام الذي يُعتبر المسيح مؤسسه وحاكمه . . . في هذه المدينة التي يقول عنها الكتاب المقدس : « أشياء عجيبة قُبلت عنك ، يا مدينة الله » ، هذا هو ما يُعتبر خيراً مطلقاً وحاسماً . وبقدر ما يستهدف هذا التأكيد ، مباشرة ، ويعارض الشيء العام ( أو *Respublica* ) الذي كانت تمثله روما ، روما الوثنية في عهد شيشرون ، فإن أوغسطين أراد أن يثبت بأن ذلك الشيء العام لم يكن مطلقاً شيئاً عاماً حقيقياً ، لأنه لم يكن يوجد فيه مطلقاً عدالة حقيقية . ولكي يقوم بذلك ، أخذ ثانية التعريف الشهير الذي أعطاه شيشرون للشيء العام : شيء « الشعب » ، أي مجموعة الناس للتشاركين بواسطة انتائهم لقانون مشترك (*Juris consensu*) ، وبوحدة ما في المصالح . إن أوغسطين يرفض إمكانية أن يكون هناك « شعب » ( وبالتالي شيء للشعب ) ينطبق عليه مثل هذا التعريف ، حيث تنقص العدالة . فالعدالة هي الفضيلة التي تعطي لكل واحد ما يعود له . إلا أن اختلاس الانسان من الله الحقيقي من أجل إخضاعه للشياطين الشريرة ، كما تفعل الدولة الوثنية ، يعني عدم إعطاء الله ما يعود له . إن هذا إذن هو الظلم الأسوأ .

إن هذا يعني ، إذا ما أخذ بحرفيته ، أن أية دولة وثنية لم تكن شرعية في الماضي ، وأن أية دولة خارج العالم المسيحي لن تكون كذلك منذ قدوم المسيح . أمام هذه النتائج التي تُعتبر متطرفة يمكن الاحتجاج على المفارقة واتهام الرفض المتعاطف بأنه مجرد فورة . ولقد حرص أوغسطين نفسه على أن يقترح بدلاً عن التعريف الشيشروني للشعب ، الذي جرده من أهليته ، تعريفاً في الكتاب التاسع عشر من مدينة الله ، يقول فيه : « إن الشعب هو جمهور من الكائنات العاقلة المترابطة من خلال مشاركتها ، بوافق ، في الخيرات التي تحبها » . يجب إذن ، بالنسبة لكل شعب ، فحص ما يجب ، وحول ماذا يتفق . إن الشعب يكون أفضل كلما اتفق على أشياء أفضل ، ويكون أسوأ كلما اتفق على أشياء سيئة . حسب هذا التعريف المعقول أكثر ، يمكن القول بأن الشعب الروماني كان بدون أدنى شك ، شعباً ، وأن شئته كان شيئاً عاماً . ولكن ماذا أحب ، وكيف وصل بعد ذلك للتمردات والحروب الأهلية التي أدت لتهديم هذا الوفاق ؟ . إنه شعب ، نعم ويجب القبول بذلك ، رغم أنه كان يعتقر للعدالة والفضائل الملازمة لها . ولهذا فإنه كان شعباً سيئاً . إن نفس الامر ينطبق على الآثينيين ، وبصفة عامة ، على كل اليونانيين ، وكذلك على المصريين ، إنها كلها شعوب مهينة للانحطاط نتيجة النقص الخطير الذي تعاني منه في الفضائل التي يوزعها الإله الحقيقي وحده . ( إن

(1) جيلسون - « مقالة ... » - المرجع السابق ذكره - ص : 236

المقصود دائماً بالنسبة لأوغسطين هو إثبات عجز الوثنية . وبالعكس ، فإن الدولة المسيحية التي أقامت الله وسط مؤسساتها تجد في هذا القوة والاستقرار . إنها تعمل مباشرة على تحضير المدينة السأوية ، وعلى الاقتراب منها بقدر الامكان في هذه الدنيا .

وفي صدد معالجت الممالك (regna) ( بالمعنى الضيق ، هذه المرة ، لكلمة regnum ) وليس لاشياء الشعب ، فإن مؤلف مدينة الله يُعَيِّرُ ، في السياق الخاص للكتاب الرابع ، وبعبارات مأثورة عن ضرورة العدالة . فبدونها ، كما يقول ، لن تكون الممالك إلا مجتمعات واسعة لقطاع الطرق . فإذا يمكن لهذه المجتمعات أن تكون ، إن لم تكن ممالك صغيرة تضم مجموعات من الناس يفوقها رئيس ، ويربط بينها عقد اجتماعي ، وتوزع فيها الغنائم وفق قانون يقبله الجميع ؟ . ويرى أوغسطين أن يستشهد بكلمة القرصان التي قالها لاسكندر بعد أن وقع في أسرهِ : « لأنني أعمل سفينة صغيرة يسموني قرصاناً ، وأنت لأنك تعمل بأسطول كبير ، تسمى إمبراطوراً » (1) .

لقد كان على المعلقين أن ينقسموا حول المدى الدقيق لهذه الاشارات المتنوعة للعدالة . ومع ذلك فإن من المسموح به أن نستنتج بأن الدولة الجديدة بهذا الاسم ، بالنسبة لأوغسطين ، الدولة التي تريد أن تستمر ، هي التي يجب أن تلمي حداً أدنى من متطلبات العدالة ، بالمعنى الشائع للكلمة ، إن لم يكن بالاستطاع تحقيق العدالة الحقيقية والكاملة لمدينة الله . وهذا ما سيجعل من الصعب ، بشكل خاص ، إن لم نقل من المستحيل ، على دولة وثنية ، لا تُعرَفُ فيها ، من حيث تعريفها ، حقوق الله الحقيقي ، أن ترتفع الى مستوى الشيء العام الحقيقي ، الذي هو حقيقة شيء الشعب . هنا تظهر رغبة قوية لدى فقيه الكنيسة الكبير لامتناع الطبيعي في ما فوق الطبيعي ( لأنه ليس من الممكن ، بما فيه الكفاية ، التمييز بطريقة واضحة بين النظامين ) و لا اجتياز درجات الطبيعة والقانون الطبيعي والفضائل الطبيعية سريعاً من أجل الاكتفاء والاستغراق في العدالة ما فوق الطبيعية (2) .

#### 4 - الكنيسة والدولة حسب القديس أوغسطين

إن نفس الرغبة يجب منطقياً أن تظهر أيضاً في مفهوم القديس أوغسطين للعلاقات بين الكنيسة والدولة . كيف يتجلى هذا المفهوم ، في الواقع ؟

لقد بنى القديس أوغسطين في هذا الصدد مواقف بعض آباء الكنيسة من أمثال القديس أمبرواز ، أسقف ميلانو ، والقديس حنا كريسوستوم ، بطريرك القسطنطينية . وتتخلص هذه المواقف في المناادة بالتمييز بين السلطة الروحية ، ممثلة بالكنيسة ، والسلطة الزمنية ، باستقلالها المتبادل وتعاونها الوثيق في نفس الوقت ، وبالتفوق المعنوي للسلطة الروحية .

ففي مناسبات مختلفة ، ومنها : التوبة العامة التي فُرضت في عام 390 على الامبراطور

(1) « مدينة الله » II - 21 . ص : 371 وما بعدها . XIX - 21 و 24 - 17 - 4 . ص : 541

(2) « أركيلير » ص : 55 - ولابروس = ص : 105

تيودوس الأول (Théodose I<sup>er</sup>) الملقب بالكبير ، بعد مذبحة تُسالونيك (Thessalonique) (٣) التي أذهلت الخيال ، طالب القديس أمبرواز بحزم باستقلال الكنيسة عن السلطة الزمنية ، في كل المواد الروحية ، وهو استقلال كان ينجم عنه الاعتراف لها بحق جزاء بسبب الخطيئة ، (ratione peccati) يمكن أن يطال حتى كِبَار هذا العالم ، من ملوك وأباطرة وذلك في حال إدانتهم بأخطاء جسيمة ضد الأخلاق . في هذا الصدد ، كان « قيصر » يعتبر في الكنيسة ، وليس فوق الكنيسة . أما الأمور الإلهية فلم تكن خاضعة للسلطة الامبراطورية ؛ فلكل سلطة ميدانها . « للامبراهاتيم بالقصور ، وللكرامه الاهاتيم بالكنيسة » . إن عظمة الاكليروس لا يمكن أن تُقارن بعظمة أحد ؛ لأن الأساقفة هم خلفاء الأنبياء والرسل .

لكن القديس أمبرواز لم يضع مطلقاً قيد الجدل استقلال قيصر في ميدانه الخاص . كما لم يطالب مطلقاً للكنيسة ، التي كان يريد أن يكون لسان حالها ، وكان يشعر بأنه كذلك ، بسلطة سياسية . لقد كان مؤمناً بعمق بضرورة الاتفاق بين السلطتين (١) .

وفي نفس الفترة تقريباً ، كتب القديس حنا كريسوستوم ، بقوة فريدة ، جملأً غالباً ما سيُستشهد بها ، وتنص على أن التمييز القاطع بين الميدانين والاستقلال المتقابل بينهما ، لا يمنع من تأكيد تفوق الاكليروس في القضايا غير السياسية . « لقد أسبذت الأجساد للملك ، والنفوس للكرامه » . وإذا كان الأول يمتلك الأسلحة المادية ، وبشن الحرب ضد البرابرة ، فإن الثاني يحفظ في سلطته الأسلحة الروحية ، ويغوض النضال ضد الشياطين : إن هذه الامارة أكبر من الأخرى . ولهذا يجني الملك رأسه تحت يد الكاهن . ونرى أن الكهنة في كل مكان من العهد القديم كانوا يمسحون الملوك » (٢) .

إن القديس أوغسطين لم يقل شيئاً مختلفاً ، سواء في مدينة الله ، أم في العديد من الكتابات الأخرى ، فلكل سلطة ميدانها بكل استقلال : للدولة المصالح المادية ، والحياة الخارجية ، والجزاءات الجسدية ( السيف ) . وللكنيسة المصالح الروحية . والحياة الداخلية ، والجزاءات الروحية البحتة ( والكل يترافق ، دائماً ، بالحق ) . إلا أن هذا لا يمنع من أن الكنيسة تصنع نفسها في مستوى أعلى . ففصلها يمتد على الكون بدل أن يكون محدوداً بشعب معين . وفي حين أن الدولة ليست إلا حقيقة متعيرة ومؤقتة ، ومهيأة للاختفاء عندما ستأتي مملكة الله ، فإن الكنيسة تجدد الأبدية أمامها ، وذلك بمقدار ما تجسد مقدماً المدينة السايوية دون أن تندمج فيها . إن كلاً من المجتمعين ، المجتمع الديني والمجتمع السياسي ، كامل في نظامه ، وبالتالي مستقل ، وبمناى عن كل تدخل . لكن نظام الكنيسة الذي يتجه نحو النظام المطلق للمدينة السايوية ، هو نظام أسمى .

(\*) كعقاب على تمرد شعبي حطير ، قام تيودوس بالقضاء على جمهور من الأبرياء .

(1) جـ.ر. بالاطم - المرجع السابق ذكره - ص : 277 وما بعدها .

(2) أركيلير - ص : 115

وفضلاً عن هذا ، فإن التعاون الوثيق بين هذين المجتمعين هو أمر مرغوب به وضروري ، بحيث أنه لا يمكن تصور أي منهما « محصوراً » في ميدانه الخاص ، ومعزولاً عن الآخر ، وجاهلاً له . إن مصلحة الدولة تتطلب هذا التعاون ، كما تتطلب مصلحة الكنيسة .

**مصلحة الدولة =** لأن الكنيسة هي المرئية الأولى التي تعلم الواجبات الاجتماعية والواجبات الفردية في نفس الوقت . ولأن الواجبات الاجتماعية ، تولد هي أيضاً من التعاليم الإلهية . فليعلمنا أولئك الذين يجرأون على القول بأن المسيحية مضادة لازدهار الدول ، « جيشاً مؤلفاً من جنود كالجنود الذين يطالب بهم مذهب المسيح . . . وحكام مقاطعات وملوك وقضاة ودفاعي ضرائب وجامعي ضرائب حسبان تنصر على ذلك تعليلات المذهب المسيحي » (1) .

**مصلحة الكنيسة =** لأن من المسلّم به أن الدولة تُشرعنا بالإيمان الحقيقي ، ولأن عليها أن تسهر على أن تنمي لأهل درجة عبادة الله الحقيقي ، وتعاقب بقساوة دينية كل من يتصرف ضد الوصايا الإلهية ! . هنا تظهر مسألة « الاستعانة بالذراع الدنيوي » ضد الهرطقة ، وبالذات ضد الدوناتية (le donatisme) (نسبة إلى Donat المنشق الأفريقي الذي وقف في وجه أسقف قرطاجنة ، وأدين ، في عام 314 ، في مجمع أري (Aries) ) . إن أوغسطين يبدأ برفض التدابير العنيفة التي تستعملها السلطة المدنية من أجل إعادة الهرطقة ، بالقوة ، إلى الوحدة المسيحية . فهو يقول بوجود النضال بالكلام والمناقشة ، والتغلب بالعقل ، وإظهار الصبر الأكبر . لكن صبره نفذ في النهاية ( نظراً لما قام به الدوناتيون من مظاهر التعصب المفرط ) . لهذا انضم للمنادين بالاكراه ، « الذي تُلطف منه الرأفة » ، أمام ما بدا له من وقائع بدئية . ويفسر أوغسطين موقفه بقوله : إن من غير المجدي أن يطالب الهرطقي بالحكم الحر : « فلماذا لا تطالبون أيضاً بحقوق حاكمكم الحر في ميدان القتل والفجور وأنواع الجرائم الأخرى ؟ » . ويُذكر بحكمة المادية في إنجيل القديس لوقا حيث أمر السيد خادمه بأن يُدخل الناس بالقوة إلى منزله لكي يمتلئ بهم . فلماذا لا نجبر الكنيسة أبناءها الضالين على العودة إليها بالقوة ، وذلك حين يقومون هم أنفسهم باستعمال القوة من أجل القضاء على الآخرين ؟ . فلتأت القوانين الامبراطورية إذن لنجدة الإيمان الحقيقي ، بالخوف الذي تُوحى به : على الآخرين ( Hippone ) ( التي انتحازت للحزب الدوناتى ) ! . إن الفقيه الكبير « يرجو » السلطة القمعية أن تستعمل الحُلم ويقوم ، بنفس الوقت ، ببناء مذهب الإدخال بالقوة (Compelle intrare) الذي يحول « الأمير » إلى خادم لعدم التسلمح الديني » (2) .

مع هذه التوضيحات المتعددة ، يبقى مفهوم أوغسطين للعلاقة بين الكنيسة والدولة ، موافقاً ، إذا أخذ ككل ، لتقاليد الآباء . فالرغبة القوية التي كشفناها سابقاً لم تتحول إلى تطابق بين ميداني السلطتين الروحية والزمنية ، ولا إلى اندماج بينهما ، إنما لم تنته أبداً المذهب صريح ومُمد

(1) ج. كومييه - ص : 314

(2) حول الدوناتية - انظر ج. كومييه - ص : 352-409

سلفاً يقول بامتصاص الكنيسة للدولة باسم الغايات العليا لمدينة الله .

إلا أن هذا لا يمنع من الاعلان ، وبصوت أعلى من أي وقت مضى ، عن تفوق الكنيسة في نظام الغايات (باعتبارها « المجتمع البشري الوحيد » المُكرَّس لبناء مدينة الله ) . هذا النظام الذي لا يستطيع ، بالمقابل ، إلا أن يخفض معنوياً من قيمة الدولة . لقد أصبح الطريق مفتوحاً لبعض المفاهيم المهمة للانتصار بعد القديس أوغسطين ، وذلك على إثر تطور يرى أ . جيلسون بأن من المستحيل أن يحصل لولا المفهوم الاوغسطيني حول الجسم الاجتماعي الجديد للغاية ، وذلك بالرغم من أنه لم يكن هناك ما يسمح بالاعتقاد بأن القديس أوغسطين قد تنبأ به . وهذا بمعنى

« أن من الصعب أن نجد في العصور القديمة ، فكرة مجتمع أسسه الله نفسه بغية إشراك البشر في عطته الخاصة ؛ مجتمع يُعرَّف بالقبول المشترك لنفس الحقيقة ، ويتوحد بالحب المشترك لنفس الخير . لقد خضعت التعريفات القديمة للمجتمع لتحوّل قيمى جذري ، بعد أن أُعيد أصلها لنظام إلهي ، أرادته الله خالق العالم . وقد هبَّ هذا التحول الأول لتحول آخر تمثّل في دمج المجتمعات الزمنية الخاصة في المجتمع الكلي للكنيسة ، وهو ما سمّى العصور الوسطى لتحقيقه باسم كُليّة الايمان » (1) .

إلا أن أحد هذه المفاهيم المهمة للانتصار بعد أوغسطين ، تبعاً للتطور المشار إليه ، ولكن بتبسيط وتشويه - من السهل توقعها - لفكره الصحيح ، سيتجلى في الأوغسطينية السياسية (l'augustinisme politique) . هذه التسمية (التي تعود لـ هـ . أ . أركيلير (H. X. Arquillière) في عام 1933 ) والتي تعزم الإشارة الى أن الأمر يتعلق بتصلب مذهبي ، غير أمين للمعنى الروحي لمدينة الله . غير أمين ، بالقدر الذي وجد فيه هذا الفكر الغني والمقدس والبارع ، نفسه وقد نُقِلَ ، فجأة وبإيجاز ، من الميدان الروحي الى الميدان السياسي ، وو استخلصت منه النتائج كما لو أن الأمر كان يتعلق بصميتين مندجين ببعضها البعض .

## 5 - الاوغسطينية السياسية

في عام 430 توفي القديس أوغسطين ، وفي عام 476 ، إنهارت تحت ضربات البرابرة الامبراطورية الرومانية الغربية . أما الامبراطورية الرومانية الشرقية فصمدت ، بالعكس ، جيداً . وقامت في الغرب عمالكة بربرية ، لكنها لم تنجح في الحلول محل نظام روما القديم ، رغم أن الكنيسة أخذت ، بتصرّيتها وتأييدها للقادة الجدد الاجلاف ، جزءاً هاماً من الارث الفكري للعالم القديم . وقد أظهر لنا المؤرخون كيف أن أقل هؤلاء القادة شأنًا كان « مفتوناً ومؤسّساً » ومهروساً . بذكرى امبراطورية القياصرة . وه كذا نُظِّمَت فكرة العالم المسيحي وفكرة الامبراطورية (التي كُيِّفَت الى حد ما مع العصر الجديد ) ، اللتان شكلتا قوتين مترافقتين تقريباً ، الفوضى نسبياً . ومع ذلك فإن بعض التعريفات كانت ضرورية من أجل تحديد الدوائر المتتالية

(1) جيلسون - « الفلسفة ... » - ص : 172 . و « مقفلة ... » ص : 237 .

للسلطة الروحية والسلطة الزمنية ، لله ولقيصر ، في هذا العالم الخليلط والمتنافر الذي يبحث عن وحدته .

### التعريفات الجيلاسية

في نهاية القرن الخامس ، أعطى البابا جيلاس الأول (Gélase I<sup>er</sup>) هذه التعريفات . فقد ذُكر بأن الأباطرة الوثنيين كانوا يضعون على رؤوسهم تاج القياصرة ، وقبعة رؤساء الكهّان ، وأن يسوع منع هذا الدمج ، وأراد ، نظراً لمعرفته الشديدة بالضعف الانساني ، أن يوازن ، بمقتضى « ترتيب حكيم » ، بين مختلف السلطات . ولهذا الغرض ، مَيَّزَ بين وظائف وواجبات كل سلطة ، وأسند لكل منها دوراً خاصاً وكرامة خاصة . وعليه فإنه لم يعد باستطاعة أي امبراطور ، بعد قدوم المسيح ، أن يأخذ لنفسه لقب بابا ولا لأي بابا أن يطالب بالارجوان الملكي . لكن الأباطرة المسيحيين يجب أن يتوجهوا للباباوات عندما يتعلق الأمر بالحياة الأبدية ، كما يجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الأباطرة أثناء مجرى الحياة الزمنية . هكذا يكفي كل واحد ، بنواضع ، بحدود ميادانه الخاص ، ولا يفكر أحد « يخفق الآخر » .

إن هذا التمييز ، الذي لا يمكن اعتباره انفصالاً ، كان يتضمن قيام علاقات وثيقة بين السلطينتين المستقلتين ، وتنسيقاً في نشاطاتهما المتقابلة . إن كل واحدة منهما كانت تعتبر سامية في دائرتها الخاصة ، ونخاضعة في كل ما يتعلق بالدائرة الأخرى . ففي الميدان الزمني يبقى الاسقف خاضعاً للامير . وفي الميدان الروحي يبقى الامير خاضعاً للاسقف الذي يدافع عنه امام محكمة الله .

إلا أن هذه المسؤلية الروحية لرجال الكليروس كانت تُسند لهم ، نظراً لأهمية وزعمهم ، سلطة فريدة وسامية قام جيلاس بإبرازها بعناية . فمن الكهّان ، الذين يتولون الأمور الإلهية ، ويوزعون الأسرار الإلهية ، كان الأمراء ينتظرون سبل الخلاص . وأمامهم كانوا ينفضون « الرأس باحترام » (إبتداءً من الامبراطور الشرقي الذي كان مقامه عالياً جداً) .

هكذا كان جيلاس يرى العالم : محكوماً بشكل سيد من قبل سلطنتين متبايزتين في وظائفهما وأدوارهما ، بالرغم من كونهما متناسقتين . سلطتان مستقلتان ضمن نطاق دائرتيهما المتقابلتين : سلطتان ضروريتان في آن واحد ، للنظام الإلهي . لكنهما متفاوتتان ، مع ذلك ، من حيث المقام - الأولى هي السلطة (auctoritas) المقدسة للباباوات ، والأخرى هي السلطة (potestas) الملكية (1) .

لقد قدمت هذه التعريفات قاعدة ثمينة للاستشهاد خلال قرون عديدة . فعلى هديها ( المستعار بحد ذاته من تقاليد الآباء التي تنبعت منها أسماء القديس امبرواز ، والقديس حنا كريسوستوم والقديس أوغسطين ) ستناقش المواقف المذهبية ، والعمل المستقبلي للبابوية في علاقاتها مع الأمراء الزمانيين . إن السلطة الدينية ( التيقراطية ) البابوية ، التي كانت موضوعاً لكثير من

(1) أركيلير : « القديس غريغوار السابع (بحث في مفهومه للسلطة البابوية) (Saint Grégoire VII - Essai sur sa conception du pouvoir pontifical) - باريس - منشورات Vrin - 1934 - ص : 323

الجدل ، ستُفاس في مداها ، وسيُحكم على شرعيتها من خلال الرجوع لهذه التعريفات المُفسّرة بشكل صحيح بدرجات متفاوتة ، والمطلوبة الى هذا الحد أو ذلك .

هل لدينا الحق باتهام جيلاس ، منذ الآن ، بالاوغسطينية السياسية ؟

إن جيلاس يقف ، بقوة تثير الانتباه ، ضد كل اندماج . وهو عندما يؤكد ، بنفس القوة ، التفوق المعنوي للسلطة الروحية ، أي عملياً للكنيسة ورئيسها ( « الحبر الأعظم الذي أرادت العناية الإلهية السامية أن تضعه على رأس كل رجال الدين » ) ، لا يأتي بجديد ، بأي طريقة كانت .

لكنه كان من الممكن ، بالتأكيد ، أن نستخلص ، من مبدأ هذا التفوق ، نتائج واسعة جداً تتجاوز الصعيد اللاهوتي ( التولوجي ) والأخلاقي لتصل الى الصعيد القانوني ، بحيث يمد القانون الطبيعي للدولة نفسه ، وقد امتصه كلياً ، أو تقريباً ، القانون الكنسي . لا سيما إذا أهملنا كثيراً التذكير بمبدأ الاستقلال المتبادل للسلطين الذي يسبق ويوازن ، لدى جيلاس ، مبدأ تفوق الكليروس .

وهذا دون أن ننسى بأن حق الجزء المعترف به للكنيسة بسبب الخطيئة ( *ratione peccati* ) كان قابلاً لتجاوزات جسيمة ، وتطاولات متميزة على السلطة الزمنية ، نظراً للتفسير ، المتسع باستمرار ، الذي أُعطي لمفهوم الخطيئة .

وباختصار ، فإن التعريفات الجيلاسية ، إذا أخذت ككل بعد استبعاد الاوغسطينية السياسية منها ، ومهما كانت واضحة وثمانية ، فإنها تبقى على بعض الصعوبات اللازمة للثنائية التي أدخلتها المسيحية على العالم البشري . إن كل توازن بين القوى يبقى هشاً مهماً كان ترتيب العلاقة بينها حكماً . فهناك دائماً قابلية لأن يميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك ، حتى ولو لم تحلم أي من القوى الحاضرة في اللعبة ، بغموض أو بوعي ، بالانتصار مرة واحدة وإلى الأبد .

وبعد جيلاس الأول بقرن واحد . دخل القديس غريغوار الكبير (Grégoire le Grand) ، البابا من عام 590 الى عام 604 ، هو أيضاً ، وبلا جدال ، في طريق الاوغسطينية السياسية ، وذلك من خلال التوسيع الملحوظ الذي أعطاه « لمفهوم السلطة خادمة الله » ، المستلهم من القديس بولس ، والذي تتضمنه فكرة « الادخال بالقوة » عند القديس أوغسطين (1) .

من القديس غريغوار الى شارلمان

إستند القديس غريغوار ، وباحترام كبير ، لهذا المفهوم من أجل أن يدعو للنظام موريس

(1) نصوص جيلاس - في كارليل - المرجع السابق ذكره - ص: 190 - 192

أنظر : م. باكوت (M. PACAUT) - التيقراطية (La Théocratie) - باريس - منشورات Aubier - 1957 - 1957 - ص: 228 - 229

و. جد. حولاغارد (G. de Lagarde) - « ولادة الروح العلمانية لدى انعطاف المصور الوسطى » (La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen-Age) - لوفان - باريس - منشورات Nauwelaerts - 1956 - الطبعة

الثالثة - 1 - ص: 34



(Maurice) أمبراطور الشرق : فإذا أُسِنَتْ له السلطة ، من الأعلى ، على كل البشر فذلك لكي « يساعد أولئك الذين يريدون فعل الخير ... ويفتح ، بشكل أوسع ، الطريق الذي يؤدي إلى السماء ، ولكي تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماوات » .

وبنفس هذه الروح ، ولكن بمجاملة أقل ، ( إن لم يكن بقساوة في بعض المناسبات ) يتوجه غريغوار للامراء البرابرة في الغرب . فقد كتب إلى شيلدبر الثاني (Childbert II) يقول : « ليس هناك شيء رائع بحد ذاته في أن يكون المرء ملكاً . لأن هناك آخرين كانوا كذلك : إنما المهم هو أن يكون المرء ملكاً كاثوليكياً » . وإلى الملكة برونيهو (Brunehaut) كتب يعضد واجباتها كمملكة مسيحية ، ولا سيما ضد المنشقين الذين ينبغي إعادتهم للوحدة ، وضد الممارسات الوثنية التي ما زالت حية ، والتي يجب عليها إجتثاثها : دون أن تمس العنيفين والزنايين واللصوص والباغين من كل نوع ، والذين يجب عليها أن تسرع في إصلاحهم من أجل تهدئة الغضب الإلهي » (1) .

ويعلن البابا غريغوار نفسه ، بقوة يزايد فيها على القديس أوغسطين ، واجب الرعية الدينية بالطاعة سليماً ، ودون نقد أو همس ، للامراء الذين أعطاهم إياهم الله ، حتى « ولو كانوا ، بحق ، قابلين للوم » : فهو لاء لا يُبررون أعمالهم إلا أمام الله ، فينبى ضميرهم وبينه يجري النقاش الوحيد الممكن والذي ليس لرعاياهم أي نصيب فيه . ها هنا يتجلى ( إن أمكن القول ) مذهب قدسية الأمير وسلطته الإلهية ، بشكل حازم . لقد أن المدافعين عن الحق الإلهي في القرن السابع عشر سيذهبون بصعوبة لما هو أبعد من ذلك ، في صدد تأكيدهم لضرورة الطاعة ، وضلال المقاومة : « لقد استخلصت النظرية الدينية للسلطة المطلقة وغير المسؤولة للأمير ، باستمرار ، من مذهب القديس غريغوار الكبير ، أقوى حججها ، سواء في العصور الوسطى أم فيها بعد » (2) .

ولئن تكن هذه النظرية ، في النهاية ، تطوراً شاذاً وهرطيقياً للنظرية المسيحية الحقيقية حول السلطة ، فهذا ما يبدو قابلاً بصعوبة للرفض . ولكن ، إذا عدنا منها للسؤال المطروح بالضبط منذ جيلاس ، والمتعلق بالغاية المتميزة لمالك الأرض ، بالنسبة لمملكة السماء ، فإننا نلاحظ بأن القديس غريغوار يميل لإنكارها ، وذلك لجعل من السياسة قسماً من الأخلاق - أو بعبارة أخرى ، أداة ، من بين أدوات أخرى ، لتحقيق الغايات ما فوق الطبيعية التي تعطي ، وحدها ، معنى للسياسة .

إن التعبير المكتمل والصريح لهذا الانعواء سيأتي من إسبانيا الغوطية ، بريشة إيزيدور دوسفيل (Isidore de Séville) ( المتوفى في عام 636 ) . فعل حد قول مؤلف « أصول الكلام » (Etymologiae) . أودع الله الكنيسة بحماية الأمراء ، الذين سيطالبهم بحسابات في هذا الموضوع : « أما في الكنيسة ، فإن سلطات ( الأمراء ) لن تكون ضرورية ، إذا لم تفرض بواسطة رعب التأديب ما سيكون الكهان عاجزين عن تغليبهم بواسطة الكلام » (3) . إنها صيغة واضحة ، بشكل

(1) أركيلير - المرجع السابق ذكره - ص : 81-90

(2) كارليل - I - ص : 153

(3) أركيلير - ص : 93

خاص ، للاوغسطينية السياسية ، في ذلك العصر ! . عصر ، كانت فيه الأحداث ، في الغرب ، تتأمر مع ضعف المؤسسات ، إن لم نقل عجزها ، وكانت فكرة الدولة ، التي لم يعد وجود الامبراطورية الرومانية يشكل مرتكزاً لها ، تتصغر وتتخلل ؛ وكان كل شيء يجري كما لو أن السلطة الدينية لم يكن لديها أساس آخر غير خدمة الكنيسة ؛ ولا قيمة لها إلا لكونها الذراع والسيف والسلاح الذي يجلب للتبشير المسيحي دعامة الاكرام المادي .

ويجب الوصول لعام 800 ، يوم عيد الميلاد ، لكي يحصل الحدث الكبير جداً التالي : شارلمان (Charlemagne) ، ملك الفرنجة ، والقائد البربري العبقري ، يتسلم من البابا ليون الثالث (Léon III) التاج الامبراطوري ، في كنيسة القديس بطرس بروما .

لقد تأسست امبراطورية الفرنجة الغربية . واتخذ رئيسها من قسطنطين الأكبر نموذجاً له . وقد اعترف أن يحكم كنائس الله ، ويدافع عنها ضد الأشرار . هل هي امبراطورية مسيحية ، أم عالم مسيحي امبراطوري ! . « إن هناك ، كما سيلاحظ ب. أورلياك (P. Ourliac) ، وجهين في الفكرة الامبراطورية : الأول هو الذي يأتي من روما ، والذي يوحد بين كلّيّة وإطلاقيّة الامبراطورية (Imperium) وبين نداء نظري للشعب ، والآخر هو الذي يطبع هذه الامبراطورية بالختام المسيحي » (1) . فتحت الوصاية الصارمة للامبراطور الجديد قامت - في الغرب على الأقل - الجماعة المسيحية (La communauté chrétienne) . لقد كانت أخطار الزعة القيصريّة - البابويّة بدمية بالقدر الذي أعيد فيه على يد شارلمان (ومن قبله ، والده بيبان الموجز (Pépin le Bref) ) بناء الدولة التي أصبحت ضعيفة جداً .

ومع ذلك فإن من الصحيح القول بأن الخاتم المسيحي طبع دولة شارلمان بعمق أكثر من الخاتم الروماني الموروث عن القياصرة . إن خدمة الله والكنيسة ، والمهمة التي أسندها الله للامبراطور ، داوود الجديد ، لكي يقود شعبه في طريق الخلاص تتمتع في الامبراطورية بأولوية تجعل الرئاسة الدينية تبدو وكأنها الاساسية . فهي التي تتأسس عليها ، في المقام الأول ، القوة الامبراطورية : إنه أساس دوطابع إلهي ، فوق طبيعي وسحري ، وليس ذا طابع إنساني أو طبيعي أو قانوني .

هكذا أقام شارلمان الامبراطورية في الكنيسة ( على حد قول أركيلير ) . ومعه اتجهت الدولة ، الدولة التي أصبحت قوية من جديد ، « لأن تستغرق في وظائفها المقدسة . فهذه الوظائف لم تعد مظهرًا لنشاطها السياسي ، كما كان الحال لدى الأباطرة المسيحيين القدماء ، بل إنها هيمنت عليه . . . إنه مفهوم أكليروسي أكثر مما هو سياسي » .

إنه بالضبط مفهوم المعاصرين ، من علماء اللاهوت أو الكتّاب السياسيين . فكاتب يُسمّى أغوبارد (Agobard) يمتنى أن يخضع كل البشر لحكم قانون واحد ، وفي ظل ملك واحد ، ورع جداً ، وذلك بغية تحقيق الوئام في مدينة الله . وأخسر يُسمى جونسون دورليان (Jonas)

(1) ب. أورلياك (P. OURLIAC) « حكم الفرد في أوروبا الغربية » (La monocratie en Europe occidentale)

(XI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup>) - بروكسل - منشورات Librairie encyclopédique 1969 - ص : 25

(d'Orléans) ، كان أسقفاً لهذه المدينة في عام 818 ، يوضح أن واجب الملك يكمن في السهر بعناية على حماية الكهّان ، وعلى قيامهم بخدمة الله . ويرى « في الكنيسة » ( كما يقول ) شخصيتين رئيسيتين : الشخصية التي تمثل الكليروس ، وتلك التي تمثل الملكية .<sup>(1)</sup>

وبعد موت شارلمان ، تصدعت الامبراطورية الكارولنجية وانتهت غزوات الساراسينين (Sarrasines) والسلاف والمغتربين ، والنورمندين بإقامة النظام الاقطاعي في القرنين العاشر والحادي عشر . وفي عام 962 ، إتخذ أوتون الأول (Otton I<sup>er</sup>) ، ملك الجرمان ، الملقب بالكبير ، لنفسه ثانية لقب الامبراطور . وتلقى ، في نفس العام ، التاج من البابا حنا الثاني عشر (Jean XII) . وأراد أوتون الثالث (Otton III) ، عبثاً ، أن يقوم ، هو أيضاً ، بما قام به شارلمان ، ويقود البابوية ، ويظهر كرئيس حقيقي للكنيسة والامبراطورية ، وذلك من خلال دمج للمؤسستين . وقد أظهره لنا ( التاريخ ) مقبياً في روما ، التي انفصلت عن بلاد الجرمان ، وكأنه « روماني أو حتى بيزنطي أكثر مما هو ألماني »<sup>(2)</sup> .

هل كان هناك عالم مسيحي ، في ذلك العصر الفوضوي ؟ لقد أصبحت الكنيسة ، التي وقعت ، في حد ذاتها ، في الشبكة المعقدة للروابط الاقطاعية ، أسيرة الاقطاعية . وهكذا تلوثت بها ، وفسدت وأصابها الانحلال . وأصبحت البابوية ، تقريباً ، ألعبوة الارستقراطية الرومانية . ونظراً للافتقار لإصلاح جذري ، فإن العالم المسيحي لن يكون قريباً إلا بمجرد إسم فارغ من المعنى .

- إن هذا الإصلاح الضروري ، الذي مهدت له الحركتان الرهبانيتان الكلونيسية (Clunisien) واللورينية (Lorrain) ، والذي حضّره الباباوات ليون التاسع (Léon IX) ، وبوقولا الثاني (Nicolas II) ، والكسندر الثاني (Alexandre II) سيحقق بطاقة تأثير الإعجاب على يد الراهب هيلدبراند (Hildebrand) الذي أصبح في عام 1073 بابا ، باسم غريغوار السابع (Gregoire VII) . فلقد مَرَّكَزَ هذا حُكْمُ الكنيسة على غرار نموذج الامبراطورية الرومانية القديمة ، وجعل منها ثانية قوة منسجمة تحت الادارة التي لا تُناقش للكرسي البابوي . وبمهاجته للتصليب العلماني للاساقفة ، بواسطة العصا والحلقة<sup>(3)</sup> ، والذي كان الجذر الرئيسي للتجاوزات الأكثر خطورة ، حرَّرَ السلطة الروحية من تعديبات السلطة الزمنية بكل أشكالها . لقد شجَّع غريغوار ، أخيراً ، صرحاً لمذهب وُصِفَ ، بشكل شائع ، بالتوقراطي . وقد غرغ لذلك من مصادر متنوعة ، يأتي في مقدمتها الكتاب المقدس ، وذلك دون أن يهتم التقاليد الفكرية لآباء الكنيسة ، مع إيثار خاص للمقدس

(1) أنظر : أركيلير-ص : 113-116-117

(2) ر. فولز (R. FOLZ) : « فكرة الامبراطورية في الغرب من القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر » (L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle) - باريس - منشورات Aubier-1953 - ص : 86

(3) كانت هاتان الشاراتان اللتان ترمزان للحلقة الرعائية التي يقوم بها الاساقفة ، تسند لهم من قِبَل السلطات العلمانية .

غريغوار الكبير ( ولكن مع معرفة ضعيفة بالقدّيس أوغسطين ؛ الأمر الذي لم يمنعه ، من جهة أخرى ، من « الاستحمام كلياً » في الأوغسطينية السياسية )<sup>(1)</sup> وهكذا يتحدد موقعه في أصل الصراع الكبير بين الامبراطورية والكليروس أو ، بعبارة مجازية ، بين السفين .

---

(1) أركيبيتر- « القدّيس غريغوار الرابع ... » - ص : 278

## الفصل الثالث

### صراع السيفين

في كانوسا(Canossa) بأميليا(Emilie) وقف هنري الرابع (Henri IV) ، ملك ألمانيا ، لمدة ثلاثة أيام من كانون الثاني 1077 ، حافي القدمين ، بثياب صوفية بائسة ، يلتمس العفو من البابا غريغوار السابع .

فعل إثر ثمرده ضد الكرسي البابوي ، أصدر البابا قراراً بحرمانه علناً ، بعد أن قضى بعزله وحلّ رعاياه من يمين الوفاء له ( في شباط 1076 ) .

وعفا غريغوار أخيراً ، ورفع قرار الحرمان ، ولكن بعد أن تلقى من النائب بعض المضائنات ، التي تبين فيها بعد أنها كانت خادعة .

ولم يكن هذا إلا فصلاً من رواية ، ستلوه أكثر الأحداث خطورة .

فقد عارض الأمراء الألمان الملك هنري ، بملك مضاد هو رودولف دو سواب (Rodolphe de Souabe) . والتمس الخصمان التحكيم البابوي . وكان غريغوار ، في الواقع يعتبر أن من حقه أن يقرر من منهما يجب « بكل عدالة » أن يحكم . وقد تردد طويلاً ، ثم أرسل سفراءه للتحقيق في ألمانيا . بينما لجأ هنري ورودولف للسلاح . واعتقد هنري ، بعد انتصاره في كانون الثاني 1080 ، أن بإمكانه إخافة غريغوار ، والاستمرار ، من جهة أخرى في عدم طاعته في موضوع التنصيب . ولهذا صدر بحقه ، في 7 آذار التالي ، قرار ثاني بالحرمان والعزل ، في حين اعترف البابا برودولف ملكاً على ألمانيا . لكن هنري انتقم لنفسه بعد أربع سنوات ، في آذار 1084 ، عندما زحف على روما وطرده منها غريغوار ، واستبدله بالبابا كليمنت الثالث (Clément III) ( الذي سيضع على جبهته التاج الامبراطوري ) ، وفي السنة التالية مات في ساليرن (Salerne) ، منياً ومهزوماً ، ولكن منغظراً ومُهذَّلاً أيضاً باسم الكنيسة الرومانية المقدسة ، « أم وسيدة كل الكنائس » ، هيلد براند الكبير ، أو القديس غريغوار السابع ، مؤسس المسيحية المسماة بالغريغورية<sup>(\*)</sup> التي تقوم على القوة المتفوقة للبابوية ، والتي حلت محل للمسيحية المسماة بالامبراطورية .

وها هي أسس هذا المذهب كما أقامها « مهندسها الروحي » وأورثها لخلفائه ، المدعويين لتوصيحها بدقة وتأكيدا خلال المبارزة الطويلة مع الاباطرة ( وهي مبارزة لن تكتمل إلا في عام

(\*) التي سيمها أ. فيليش (A. FLICHE) بـ : « الرومانية » .

1250 مجوت فريديريك الثاني (Frédéric II) الذي سيتغلب على البابا اينوسان الرابع (Innocent IV) بمساعدة الكومونات الإيطالية (1) .

### 1 - المذهب الغريغوري

تَشَكَّلَ هذا المذهب وغما تدريجياً . ومهما كان مدى اتساع أثاره الزمنية والسياسية ، فإن إلهامه يبقى دينياً بصمة بحتة . لقد كان غريغوار يشعر بأنه مسؤول روحياً عن خلاص هذا العالم ، وذلك بصفته خليفة لبطرس ، أمير الرسل . ولم يكن هناك شيء يقادر على زعزعة هذا الشعور ذي القوة التي لا تقهر « أو إضعافه » . . . إن هذا الشعور هو الذي غَدَّى بشكل لا ينضب الطاقة الحارقة للحرير الأعظم . ولقد أَحَسَّ بعمق بكل الانتهاكات التي ترتكب بحق قانون الله وعدالته . ولهذا فإن كل مرور لوجوده كان يكمن في فرص احترامها . إن الأحداث ستجعل مذهبه يخرج شيئاً فشيئاً من رسالته ما فوق الطبيعة (2) .

### قبل كاتوسا

« إزعج خرافي » ، عبارة قالها المسيح مرتين لبطرس في الانجيل ، حسب القديس يوحنا . هل الملوك مستثنى من ذلك؟ ألا يشكلون جزءاً من الخراف التي أسندها إبن الله إلى بطرس؟ لقد قال ابن الله أيضاً لبطرس ، حسب القديس متى ، بأنه سيعطيه مفاتيح مملكة السماوات ، مع سلطة الربط والخل : إن كل ما ستربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء ، وكل ما ستحلّه على الأرض ، سيكون محلولاً في السماء . هل سينجى الملوك من هذه السلطة ؟ إن المسيح لم يستثن أي شخص . فمن سيجرؤ على الزعم بأنه ليس مشمولاً بهذه السلطة الشاملة ، وأنه لا شأن له بسلطة القديس بطرس؟ إلا أن البابا هو خليفة أمير الرسل ، الذي شَهِد الرب عليه كنيسة . وسلطة البابا هي ، مثل سلطة بطرس ، ذات مصدر إلهي . وإن من واجب البابا أن يمارس ( كامتياز إلهي ، وحق وراثي ) سلطة الربط والخل التي أسندها المسيح لبطرس بكامل مداها . إن عدم وفاء البابا بهذا الواجب يعني التخلي عن مسؤوليته في الخلاص الشامل .

لقد صاغ غريغوار ، الذي كانت هذه المسؤولية قد ألقت به في معركة التنصيبات ، ذات الامتدادات الهرمية في 1075 ، *Dictatus papae* . وهي عبارة عن مذكرة أو مخطط ، من سبعة وعشرين اقتراحاً ، عُدَّتْ بدون تسلسل منطقي ، ولكن مجموعها يقدم تصوراً لحكم الكنيسة بواسطة الحرير الأعظم الروماني . وهو حكم لا يمكن إلا أن يطغى على حكم العالم المسيحي العلماني .

(1) أنظر . أ. فليش (A. FLICHE) « الإصلاح الغريغوري » (La réforme grégorienne) 3 مجلدات - باريس -

منشورات (Bloud et Gay) 1924- 1925- 1937

- هـ ك . أركييير (H. X. Arquillière) « القديس غريغوار السابع . . . » المرحع السابق ذكره . وكذلك

« الكنيسة في المصور الوسطى » - باريس - 1939 - ص : 119- 128

- م . ماكو - المرحع السابق ذكره - الفصل 3

(2) أركييير - « القديس غريغوار . . . » ص : 123- 124

« إن الكنيسة الرومانية ( كما جاء في هذه المذكرة ) أسست من قبل الرب وحده .  
والخبر الأعظم الروماني وحده قيل عنه ، بحق ، أنه كُلِّي . . . إن مندوبه ، في مجمع  
ما ، هو أعلى من كل الاساقفة . . . إن من المسموح له أن يعزل الأباطرة . . . ولا  
يجب أن يحاكم من قبل أي شخص . . . ويمكنه أن يحل الرعايا من بين الوفاء الذي  
أُتي للظلالين »<sup>(1)</sup> .

#### عزل الأباطرة

هذه النتيجة كانت جديدة . فحتى نيقولاس الأول (Nicolas I<sup>er</sup>) الذي كان ، منذ العصور  
الكارولنجية ، يؤكد تفوق البابا على الامبراطور ، لم يذهب الى هذا الحد . إن غريغوار يمارس ،  
هنا ، سلطة بطرس في الحل والربط ، بكامل مداها . إن الأمر لم يكن مجرد طريقة لاهوتية في  
الكلام ، أو مجرد صيغة بين صيغ أخرى . وقد بيّن ذلك ، بما فيه الكفاية ، عمله تجاه ملك ألمانيا ،  
هنري الرابع ، الذي اعتقد أن باستطاعته أن يسمح لنفسه باحتقار الأوامر البابوية في موضوع  
التنصيب . لقد ذكّر غريغوار بخشونة بأن من الواجب عليه أن يتلقى هذه الأوامر كما لو أنها كانت  
آتية « من فم الرسول نفسه » - وذلك بانتظار حكمه المشهور في شباط 1076 ، الذي أعلن العزل  
( قبل الحرمان العلني ) بهذه العبارات الأخفاة .

« أيها السعيد بطرس ، يا أمير الرسل . . . إنني بقوة ثقتك . . . وبسلطتك  
ونفوذك ، أمع الملك هنري . . . الذي وقف بغرور أحق ضد كنيستك ، من حكم  
ملكة ألمانيا وإيطاليا . وأجل كل المسيحيين من اليمين الذي أدّوه له ، وأمنع أي  
شخص كان من الاعتراف به كملك . إن من المناسب بالفعل أن يفقد ، ذاك الذي  
يريد أن يُفص من شرف كنيستك ، الشرف الذي يبدو أنه يمتلكه »<sup>(2)</sup> .

إن تفوق روما - لكي لا نقول التيقراطية البابوية أو الحكومة الكليروسية - يبرز هنا نقطة  
باهرة . وفي الرسالة الأولى من رسالتيه الى هيرمان دو متز (Hermann de Metz) بتاريخ 25 آب  
1076 ، يبرر غريغوار عمله ، ويستخلص ، في نفس الوقت ، أسس هذا التفوق ، إن مصدره  
الأساسي هو القديس امبرواز بعد تكييفه مع روح العصر . وموضوعه الرئيسي ، الذي أهمل عمداً  
في السابق ، هو سمو الكليروس على السلطة الزمنية . وهو سمو كبير مثل سمو الذهب على  
الرصاص ( صورة التشبيه كانت لامبرواز ) . إن الامبراطور ، أو قيصر ، هو بالنسبة لغريغوار ،  
كما بالنسبة لامبرواز ، في الكنيسة وليس فوق الكنيسة : إن خطاياهم تخضع إذن للجزاءات  
الكنسية . وهذه الجزاءات يمكن أن تكون زمنية وروحية . لكن أي مَنظَر سابق للعلاقات بين  
السلطين الروحية والزمنية لم يكن مع هذا الجزء الزمني العالي المتمثل بالعزل . فمع هذا الجزء

(1) النص الكامل لـ Dictatus في اركيلير - ص 131 - 132

انظر أيضاً : أوارت لويس (Ewart LEWIS) : « الأفكار السياسية الوسيطة » (Medieval political ideas) -

لندن - 1954 - 11 - ص 359

(2) اركيلير - ص 145 - 146

تم اجتياز عتبة : ذاك أن التعوق النظري كان يتحول الى سمو ذي نتائج عملية رهيبة ، يمكن أن تصل ، فرضياً ، لحد امتلاك سلطة قضائية ، لها الكلمة الأخيرة ، أو بعبارة أخرى ، لحد السيادة . لقد كان بإمكان القديس أمبرواز ، والقديس غريغوار الكبير ، أي يستشفا من بعض النواحي ( كما سيشير لذلك أ. فليش ) ، « مبدأ الحكم الاكليريكي . . . الذي كان تعوق القوة المدنية بغلقه ، لحد القرن الحادي عشر ، بضبابية كثيفة ، قام غريغوار السابع بتبديدها في عام 1076 » (1) .

بعد كانوسا

لقد حملت كانوسا معها ، في كانون الثاني 1077 ، وبالرغم من حيل النائب ، تأكيداً ؛ ورمزت لخزي السلطة الزمنية . إن قرار الحكم الثاني بالحرمان والعزل ، الصادر في 7 آذار 1080 ، معد الأحداث التي نعرفها ، سيكون تعبيراً عن تقدم جديد للاكليريوس : ففي نفس الوقت ، عُرِّل هنري ، واعُرف بخصمه رودولف ملكاً . وهذا يعني أن البابا ، باسم القديس بطرس وسلطة الحل والربط التي نقلت له ، برر لنفسه حق التصرف بالنيجانب حسب مؤهلات المتنافسين ، تماماً كما يتصرف ( مثلاً أوضح الحكم ) بالاسقفيات لمصلحة رجال متدينين حقيقين ، مع احتمال انتزاعها من المتحرفين وغير الجديرين بها . إن تشبيه « الآباء بالقديسين » ، تحت غطاء بطرس وبولس ، هو تشبيه مؤثر : فإذا ربطوا وحلوا في السماء ، فإنهم يستطيعون على الأرض أن ينتزعوا من كل واحد أو يعطوه « كل ممتلكات البشر » . وإذا حكموا في الأمور الروحية ، فأي سلطة يجب أن لا يملكوها على الأمور الدنيوية (2) .

وأخيراً ، يأتي البابا بآخر التوصيات ، في رسالته الثانية لهرمان ، المؤرخة في 15 آذار 1081 . إن هذه الرسالة هيئة الاعلان . فهي تتضمن ( على حد تعبير أركيلير ) « نظرية لاهوتية كاملة حول العلاقات بين الكنيسة والدولة » . وتلقي ضوءاً ساطعاً على سلطة المفاتيح التي تعتبر الاساس لكل العمل الغريغوري . لكن أصلاتها تكمن في إلحاح المؤلف على تفوق السلطة الاكليريكية . وهذا الموضوع ، الذي سبق أن عولج في الرسالة الأولى ، تتناوله الرسالة الثانية بدقة أكثر سواء فيما يتعلق بالمبدأ أم بنتائج العملية .

إن المقام البابوي والمقام الملكي ، وكلاهما مهيآن لقيادة البشر ، يمكن أن يُقارنا ، برأي غريغوار ، بالشمس والقمر ، هذان المصباحان الساطعان أكثر من كل المصابيح الأخرى ، لكن الدين المسيحي كان يحافظ على مسافة كبيرة بينهما . وها هي العبارات المجردة من كل مجاملة ، والتي أبرزت فيها رسالة 1081 الى هرمان ، هذه المسافة :

« هل من الممكن أن لا ينحضع المقام الذي اخترعه البشر ، حتى البشر الذين يجهلون الله ، للمقام الذي أسسته عناية الله القوي من أجل عزتها ؟ . من يستطيع أن ينكر بأن كهان المسيح ليسوا آباء وأسياد الملوك والأمراء وكل المؤمنين ؟ . . . يكفي ولو قليل من العلم لادراك أن الكهان هم أعلى

(1) أ. فليش - المرجع السابق ذكره - المجلد 2 - ص : 316

(2) النص في أركيلير - ص : 207



من الملوك . . . إن واجب العبء الذي يقع على عاتقنا هو أن نَمَظَّ كل واحد حسب وضعه ومقامه .  
فيجب إذن علينا ، بمساعدة الله ، أن نتحدث بتواضع الى الأباطرة والملوك والأمراء لكي يتمكنوا من  
وقف أمواج الغرور التي توجد فيهم مثل أمواج البحر » (1) .

إن هذا يعني أن التفوق الذي يطالب به غريغور للكهان خالٍ ، من حيث المبدأ ، من كل صبغة  
اقتطاعية ، ومن كل فكرة مسبقة حول حلول الكهان على المدنيين في إدارة المصالح الزمنية ، إن هذا  
التفوق يستهدف فقط تأمين النضال ضد الشر والحطية ، وتقويته .

## 2 - نحو انتصار الاكليروس

إن أحداث البارزة الطويلة التي امتدت حتى منتصف القرن الثالث عشر ، ستكون كثيرة .  
فهذه المبارزة كانت في البدء ( وكما يَسُنُّ ذلك ر . فولز R. Folz ) صراعاً بين أفكار ، وبين نزعتين  
كُلَّيَّتَيْن (Universalismes) ، لم يكن بإمكان أي منهما أن تقبل بسيطرة الأخرى (2) . إننا نرى هنا  
الحلم التوحدي ، والخين لسلطة واحدة ، أو « لمطرفة واحدة لكل الكون » ، الذي ينافس المثال  
الأعلى ، الذي دُرُسٌ تقليدياً ( والذي عُبِّرَتْ عنه التعريفات الجلياسية ) ، حول إدارة مزدوجة  
للعالم المسيحي من قبل البابا والامبراطور . لقد اصطلح هذا المثال الأعلى ، من جهة أولى ،  
بالنزعة التيقراطية ( أو بالسلطة المقدسة ) (hiéocratique) ، بلغة أكثر دقة ) ، ومن جهة أخرى  
بالنزعة القيصرية - البابوية . لكن البابا ، خليفة بطرس ، كان لديه ميل لأل يكون الرئيس السيد  
للمجمهورية المسيحية القائمة على كُلَّية الايمان ، أكثر من الامبراطور ، صاحب الطموحات الكلَّية  
الموروثة عن روما ، عبر شارلمان . إن هذه الجمهورية ، ذات الماهية الروحية ، والتي تتألف من كل  
المسيحيين تقسم ، باعتبارها مجتمعاً أعلى ، كل المجتمعات الزمنية الخاصة .

وقد انبثق ، خلال القرن الثاني عشر ، من الغليان الفريد للأفكار ، ذي الاتجاهات  
المتناقضة أحياناً ، البناء القوي هوغ (Hugues) ، رئيس دير القديس فيكتور بباريس ، ونظرية  
السيغين الشهيرة التي صاغها القديس برنارد ، رئيس دير كليرفو (Clairvaux) .

هوغ دو سان فيكتور :

إن هوغ (1096 ؟ - 1141) الذي سيطرت عليه فكرة وحدة الكنيسة ، التي تحقق وحدة  
المجتمع ، لم يكن يستطيع الاعتراف للرؤساء الزمنيين باستقلال من شأنه إفساد هذه الوحدة .  
« فالمجتمع البشري بالنسبة له - كما سيوضح م . باكو (M. Pacaut) - هو العالم المسيحي . والعالم  
المسيحي هو الكنيسة . وهذا الدمج المزدوج ناتج عن وحدة الخلق والوحدة الإلهية . وينجم عن  
هذا أنه إذا وجدت سلطتان وظيفتان ، فإن الثنائية ليست إلا ظاهرية . إن وحدة السلطات  
والأعباء تُصنع من جديد في وحدة الكنيسة ، وفي الله » (3) . ويكتب هوغ صراحة « إن كل سلطة

(1) النص في اركيلير - ص 207

(2) أنظر مقالة « العالم الحرمانى (Le monde germanique) في موسوعة Piéiade - التاريخ العالمي 2 - ص 618

(3) م . باكو - المرجع السابق ذكره - ص : 105

وكل قوة تخضع لمبدأ واحد وسلطة واحدة . وهما المبدأ والسلطة اللذان صُمَّ بناءً عليهما المخطط الذي يصممه البابا موضع التطبيق » .

ويتبع هذا أن السلطة الدنيوية ليس لها إلا مصدر واحد هو الكنيسة . وإن الكليروس هو الذي يُقيمها بناءً على أمر من الله ، ويعطيها ، بذلك ، جسمها ، ويكرسها بباركته لها . وباختصار ، يضيء عليها الشرعية . « إن السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي توجد ، وأن تحكمها إن أساءت السلوك » . : إن هذه الجملة القاطعة التي لا تمس التمييز بين المهام والوظائف ، تؤكد الخضوع الأصلي للسلطة الزمنية ، والتفوق القضائي للكنيسة (1) .

إن الصلات بديهية بين بناء هوع والنظرية المسماة بنظرية السيافين . فهذه النظرية التي بدأ الحديث عنها منذ مطلع القرن الثاني عشر ، صيغت بريشة القديس برنارد دو كليرفو ، الذي نقحها في عام 1152 ، في كتابه (De consideratione) .

#### السيافان

إن نقطة الانطلاق هي مقطع من إنجيل القديس متى يقول فيه يسوع لبطرس : « أَعِدْ سيفك إلى غمده » ، وآخر من إنجيل القديس لوقا ، يجيب فيه يسوع الرسل الذي يقولون له : « يوجد هنا بالضبط سيافان » ، بقوله : « هذا يكفي » .

هناك سيافان يرمزان لسلطتين : روحية ومادية . الانسان مُلَكٌ للرسل ، أي لبطرس ، أي للكنيسة . لكن السيف المادي ، بخلاف الآخر ، لا يجب أن يُستعمل من قِبَل بطرس ، أي من قِبَل الكنيسة ، أي بيدها الخاصة . إنه له ولها ، هذا صحيح . وفي كل مرة سيكون سحبه ضرورياً فإن ذلك سيكون بناءً على أمر ، أو إشارة من بطرس ، أي من الكنيسة . إن هذا السيف إذا سُحِبَ ( نرى هذا جيداً ! ) ففي سبيل بطرس ، وفي سبيل الكنيسة ، ولكن ليس من قِبَل بطرس ( أَعِدْ سيفك إلى غمده ) ، ومن قِبَل الكنيسة . ويقول القديس برنارد ، موجهاً حديثه للبابا يوجين الثالث (Eugène III) ، الذي احتاج لقيادته الروحية :

« إنه ( أي السيف المادي ) لك ، وتحت أمرك يمكن أن يكون . ولكن ليس في يدك . ولهذا فإنه لم يكن يعينك بأي حال ، أن لا يجيب الرب الرسل الذين كانوا يقولون له : يوجد هنا بالضبط سيافان (ecce duo gladii hic) : « هذا يكفي » (Satis est) وإعما : « هذا كثير » (nimis est) . إن السيف الروحي والسيف المادي يعودان إذن للكنيسة : السيف المادي يجب أن يُسحب في سبيل الكنيسة ، أما السيف الروحي فهو بيد الكنيسة . إن أحدهما هو في يد الكاهن . أما الآخر ففي يد الجندي ، ولكن تحت إشارة (nutum) الكاهن ، وإمرة (jussum) الامبراطور » (2) .

هكذا سمح الرمز الانجيلي ( على حد تعبير أركيلير ) للقديس برنارد ، ولقاء أكثر من مجرد

(1) النص في أركيلير - ص : 510 والخاصة رقم 1

(2) المرجع السابق - ص 504

انزلاق تاولي ، بالتعبير بطريقة مهدشة عن تيار فكري سياسي - ديني يبحث عن صيغة له منذ عدة قرون . إنه نفس تيار فكرة وَعَبَتِ الآن ، نفسها حقيقةً ، وَعَبَرَتْ عنها المطالبة للكرسي الرسولي بالسلطة التامة (plenitudo Potestatis) على كل الكنائس ، وعلى عموم الكنيسة ( الأمر الوحيد الذي يؤدي لتحقيق وحدة المجتمع البشري ! ) .

إلا أن القديس برنارد لم يستبعد ، من أجل هذا ، التمييز بين الواجبات ، ولا التنسيق بين السلطات أو الوظائف . ولم يتورع عن انتقاد « الاهتمامات الزمنية الزائدة للكرسي البابوي ، وتدخلاته في الأمور الدينية » (١) . إن التناقضات والحيرة ، والترددات يمكن أن تظهر في كتاباته . لكن نبرتها العامة لا يُشْكُ فيها . إن « السلطة التامة » ونظرية السيمين تتضمنان مع بعضهما ، وترباطان من أجل تأمين انتصار المذهب الغريغوري بعد وفاة صاحبه (٢) .

وعبثاً ذهبت جهود فريديريك باربروس (Frédéric Barberousse) ، من سلالة ستوفن (Staufen) ، الذي انتخب ملكاً على ألمانيا في 1152 ، وتَوَجَّه البابا أدريان الرابع (Adrien IV) ، إمبراطوراً في 1155 ، في الاعتقاد على القانون العام الروماني الذي علمه إياه فقهاء بولونيا ؛ عبثاً حاول اعتبار نفسه مرتدياً شرف ومجد الإمبراطورية الرومانية ، واعتزم أن يمجّد ، لاسمى الدرجات ، القوة الإمبراطورية . ( وهو الذي سباه شاعر إيطالي : « القيصر فريديريك ، أمير أمراء الأرض ، الذي جعله الله فوق الملوك الآخرين » ) . وعبثاً استند على قسطنطين وتيودوس وجوستينيان وشارلمان ، دون أن ينسى أوتان الثالث الذي أضناه الحلم الكليّ - فكل هذا لم يمكنه من أن يبحث لمصلحته القيصرية - البابوية ، لتكون في خدمة العالم المسيحي الذي يقوده ويدافع عنه . إن صراعه مع البابا الكسندر الثالث (Alexandre III) الذي تحالف صده مع رابطة الكومونات الإيطالية ، سينتهي في 1177 ، بعد قرن من كانوا ، بهزيمته وخضوعه ( ولكن بدون توبة ، ولا إهانة ) (٣) .

ويقدر ما كان القرن يتقدم ، كان السعي البابوي وراء الجمهورية المسيحية يصطدم بضغط الوقائع والقوى التي تُعبّر عنها . وكان على هذا السعي أن يأخذ بالحسبان البحوث المذهبية ، العميقة والبارعة ، للفقهاء ، ولا سيما فقهاء بولونيا : روفن (Rufin) وسيمون دو بيزينيانو (Simon de Bisignano) ، وخاصة هوغوسيو (Huguccio) والمتعلقة بالعلاقات بين السيفين . لقد كان كرسي القديس بطرس يحتاج ، على صعيدي العمل والمذهب ، لأباء كبار وفقهاء ، إن أمكن . وهؤلاء سيكثرون ، خلال القرن الثالث عشر : اينوسان الثالث (Innocent III) (1198- 1216) ثم اينوسان

(٥) أنظر : أركيلير . في نفس الاتجاه ، « بالرغم من جهد ما من أجل التعبير عن فكرة الدولة » (م. باكو) ، . انظر : جان دوساليسوري (Jean de Salisbury) في كتابه (Policraticus) (1159) الذي لا تشكل السلطة الزمنية ، في نهاية الأمر ، براهه ، إلا أداة للسلطة الروحية ، هذه السلطة التي تمتلك « سيف الدم » لكنها لا تستجدهم بنسبها .

(١) م. باكو - للرجع السابق ذكره - ص : 114

(2) حول كل هذا إقرأ : فريديريك باربروس (Frédéric Barberousse) ل. م. باكو - باريس - منشورات

Fayard 1967. - ص : 241

الرابع (1243- 1254) اللذان كان يفصل بينهما هونوريوس الثالث (Honorius III) وغريغور الرابع التاسع (1).

### إينوسان الثالث

حرص إينوسان في تصريحه حين تنصيبه على استعمال كلمات جيريمي (Jérémie) : « لقد وضعناك فوق الشعوب والممالك لكي تقتلع وتهدم ، وأيضاً لكي تبني وتزرع » . وفُضِّل لنفسه لقب « نائب المسيح » الأكثر منطقية من لقب « نائب بطرس » . ألم يرث البابا ، بصفته خليفة أمير الرسل ، كل سلطاته ، ويصبح بدوره الممثل الاسمي لله على الأرض ؟ إن إينوسان الثالث يعلن نفسه أيضاً « الممثل المطلق للصلاحيات للذي بواسطته يتولى الملوك ، ويحكم الأمراء ، والذي يعطي الممالك لمن يشاء » . بالطبع ، إنه يطالب بالسلطة التامة ، الموروثة عن بطرس ، التي لم يكن يقصر يمتلكها ، والتي تشمل ليس فقط « الكنيسة الكُلية وإنما كل الأمور الدنيوية التي ينبغي حكمها » . وهكذا توسع كثيراً ، وبمقتضى إرادة المسيح ، السلطة القضائية البابوية ، عندما يتعلق الأمر بالاشياء الروحية ، بحيث لا يمكنها أن توسع أكثر « لأن التمام لا يمكن أن يتلقى أي زيادة » .

ويجب أن نعرف أيضاً أن السلطة الملكية تستمد من السلطة البابوية جلال مقامها ، تماماً كما يتلقى القمر نوره من الشمس ، الذي هو « أدنى منها بأبعاده ، ونوعيته ، ووضعه ، وقوته » .

ويجب أن نعرف أخيراً أن سلطة الأمراء لم تُعطَ لهم إلا على الأرض ، وانها لا تطال إلا الأجساد . أما سلطة الكهّان فقد أعطيت لهم على الأرض وفي السماء ، وانها تطال الأجساد والنفوس (2) .

إن نظرية السيفين تُستَنتَفُ بوضوح من بين سطور مثل هذه النصوص . وهذا الأمر يفقد للنسؤول حول كيف كان البابا الفقيه الكبير ينظر بالضبط للعلاقات بين السلطين ، ويتصور ، في نفس الوقت ، التمايز والتداخل بين السلطين الروحية والزمنية ، ويتجنب الدمج بين ملكية السيف الزمني واستعماله - وهو الذي لم يكف ، من جهة أخرى ، عن الادعاء لنفسه بحق وصاية على الامبراطورية ، وعلى ممارسة الوظيفة الامبراطورية .

ويمكن القول أن إينوسان الثالث كان يعترف بدون أي خفليات فكرية بالتمييز بين السلطين ، وبالاستقلال الذاتي - الذي لا يعني الاستقلال التام - للسلطة الزمنية . لكنه كان يحفظ للبابوية بحق سامٍ وملزم لنيابة المسيح هذه التي حلت محل نيابة بطرس . ويعلق م . باكو على هذا بقوله : « إلا أن المسيح كإله هو سيد الأجساد بقدر ما هو سيد النفوس . إنه الكاهن الاسمي والملك

(1) م . باكو - « التيقراطية » - المرجع السابق ذكره - ص : 122- 124

أنظر أيضاً لنفس المؤلف « الاسكندر الثالث : دراسة حول مفهوم السلطة البابوية في فكره وأعماله » (Alexandre III- étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son

œuvre) - باريس - منشورات Vrin 1956

(2) أنظر : أركيلير - ص : 513- 523

الاسمى . إن له سلطة ملكية روحية وزمنية ، والبابا له أيضاً هذه السلطة « (1) .

إن هذا الحق السامي لا يسمح ، بأي طريقة ، لنائب المسيح بأن يمارس ، بشكل إعتيادي ، السلطة الزمنية ( المستقلة ذاتياً ، كما أشرنا ، بالنسبة للأمور العادية ) . لكنه يبرر تدخلاته الظرفية ( casualiter ) أو التي عليها حالة الطوارئ ( causa surgente ) . وهنا يقتصر الاهتمام بالخطيئة ، الماضية أو القادمة ، بممارسة السلطة البابوية . ويتجلى في هذا تركيب أصيل بين سلطة البابا « في الشؤون الزمنية وسلطته القضائية الموسعة الى أقصى حد » (2) . وهي أصالة تفجرت في الموقف الذي اتخذته إينوسان الثالث حين مجابهته لشؤون الامبراطورية الصعبة ، والمتعذرة الحل أحياناً . ولنشر هنا فقط إلى أن الامبراطورية كانت في نظر البابا تعود لاختصاص الكرسي البابوي ، سواء في أصلها أم في مآلها ؛ وأن حق وسلطة فحص المرشح لمنصب الامبراطور ، والذي انتخبه الامراء الألمان ملكاً على ألمانيا ، يعود لمن كان يعطيه المسحة ويكرسه ويؤججه أميراً طوراً . « لانه ( كما جاء في نص البراءة البابوية (Per Venerabilem) لعام 1202 ) إذا كان الامراء ، المتقسمون فيما بينهم ، قد اتخبوا كملك شخصاً مدسساً للخرمات أو محرماً أو طاغية أو مجنوناً أو مهرطفاً أو وثنياً ، فهل يجب علينا ، بالصدفة ، أن نمسح ونكرس ونتوج رجلاً من هذا النوع ؟ إطلاقاً لا » (3) .

### إينوسان الرابع

سيتمكن هذا الفقيه ، المشهور أيضاً ، من التغلب ، بعد أربعين سنة ، على أعظم حملة شنتها الامبراطورية على الكليروس ، ومن صياغة المذهب « الثيوقراطي » ، وسط نار العمل ، بأكثر قدر من الدقة المنطقية ، وأقل قدر من التنازلات .

إن حفيد باربروس ، فريديك الثاني ، الشخصية الوسيطة الجذابة ، هو الذي شق هذه الحملة ، فلقد كان ، في نفس الوقت ، أميراً طوراً رومانياً جرمانياً ، وملكاً لصبقلية . وكانت طموحاته الايطالية تهدد السلطة الزمنية للباباوات . وقد طالب لنفسه ، وهو مثل باربروس ، تلميذ المشرعين المتأثرين بالقانون الروماني ، بالسلطة التامة التي حججها للقيصرة الله ، الذي يستمد منه ، ومنه وحده ، سلطته . كما نصّب نفسه « كوسيط يمكن من خلاله للحق السامي أن يشع على الأرض ، وكخالق للحق الأرضي ، وكقانون حي (Lex animata) » (4) . وقد داعبه الطموح ، المنافس لطموح البابوية ، بتوحيد الدول في دولة مسيحية شاملة .

وبعد أن أصدر البابا غريغوار التاسع قرارين بحرماته في عام 1227 وعام 1239 ، قرر مجابهة إينوسان الرابع الذي كان ينظر للصراع وكان موضوعه يستهدف تأمين سيطرة فريديك على الكنيسة من خلال سيطرته الجرمانية على إيطاليا - الأمر الذي سيجعل الكنيسة الغربية مهددة بالربطة .

(1) م . ياكو : « الثيوقراطية » - المرجع السابق ذكره - ص : 147 .

(2) المرجع السابق - ص : 149 .

(3) المرجع السابق - ص : 261 .

(4) ر . فولز « فكرة الامبراطورية ... » - المرجع السابق ذكره - ص : 20 - و 125 .

وقد أصدر البابا ضده ، في مجمع ليون عام 1245 ، وبعد مداولات حول كل مساوئ ونجاوزات فريديريك المذبذبة ، قراراً بالعزل . ورداً على الرسائل الامبراطورية التي وجهها فريديريك للملوك لكي يبرر موقفه ، وأشار فيها للتمييز الانجيلي بين السلطات ، وإلى القوة الكلية « المؤلفة وسيد الامبراطورية » . اجاب اينوسان بالبراءة البابوية الماثورة (Eger cui levia) الغنية بالصيغ الجبرية<sup>(١)</sup> .

وتنص هذه البراءة على أن نائب المسيح ، المؤسس على الأرض ، يتولى ، مثل موكيله الكلي ، كامل السلطة من أجل ربط وحل ليس فقط أي شخص كان ، وإنما ايضاً أي شيء كان . وإنه ليس هناك شيء يمكنه أن يتحد من هذا الكيال ، وأن سلطة الحكومة الزمنية لا يمكن أن تمارس خارج الكنيسة « لأنه ليس هناك من سلطة أسسها الله خارجها » . وعلاوة على ذلك فإنه يجب إضافة حجة تعددية المفتاح : لقد أسس يسوع الإنسان الحقيقي والإله الحقيقي ، الملك الحقيقي والكاهن الحقيقي ، لمصلحة الكرسي البابوي حكماً فردياً (monarchie) ليس فقط بابوياً وإنما ملكياً . وأسند لبطرس السعيد ، وخلفائه مقاليد الامبراطورية الأرضية والسماوية في آن معاً ، كما تشير لذلك تعددية المفاتيح : « إن نائب المسيح تلقى سلطة ممارسة قضائه ، بواسطة المفتاح الأول على الأرض بالنسبة للأمور الزمنية ، وبواسطة المفتاح الثاني في السماء بالنسبة للأمور الروحية » .

إن من الصعب أن لا نعتبر بأن اينوسان الرابع ، يتجاوز هنا ، إزاء السلطة الزمنية ، الموقف المذهبي لايونسان الثالث ، الذي كان موقف « خضوع طارئ » وطر في للسلطة الروحية » . ( على حد تعبير ج . دو لاغارد ) إن اينوسان الرابع يأخذ ثانية صيغ سلفه الكبير ، ويكملها ببراعة ، معطياً الانطباع بأن ممارسة القضاء البابوي على كل مسيحي ، بشكل طر في على الأقل ، وقبل كل شيء بسبب الخطيئة ، لا يمكن أن يعتبر إلا كحد أدنى ( لا يستجيب في العديد من المناسبات للحاجات ) . ويمكن أن نلاحظ الى أي حد كانت صيغته تتجاوز هذا الحد الأدنى . إن خضوع السلطة الزمنية أو السلطة الدنيوية للسلطة التامة للبابا يبدو الآن كقضية مبدأ ، شريطة أن لا يتجل ، في التطبيق ، « مباشرة إلا بشكل طارئ » . وهو موقف مختلف بما فيه الكفاية عن السابق أن خطوة حاسمة من غير شك قد تم الآن تجاوزها مع اينوسان الرابع . وأن فقهاء ، من أمثال هنري دو سوس (Henri de Suse) ( الملقب بهوستينسيس : Hostiensis وغيوم دوران (Guillaume Durand) سينظمون أكثر وسيزيدون وسيزيدون<sup>(٢)</sup> .

(١) يلاحظ أن اينوسان الرابع استبعد من هذه البراءة الماثورة ، الحجة التقليدية المعروفة « بية قسطنطين » من أجل دعم المذهب التيوقراطي . فحسب هذه الوثيقة المروثة التي ألقت في روما ، في القرن الثامن ، على وجه الاحتمال ، نخل الامبراطور قسطنطين للبابا سيلفستر (Sylvestre) وخلفائه عن السيادة على روما واطاليا والغرب . ويعلن اينوسان الرابع ، باحتقار ، إنه لمن قلة « نفاذ الصبر » التصور بأن سيادة الامبراطورية أتت من قسطنطين في حين أن الكرسي الرسولي كان يمتلكها قبلاً بالطبيعة وبشكل كامل : انظر : م . باكو : « التيوقراطية » - ص : 37- 38 ، 96 ، 109 ، 117 ، 148 .

(2) حول هوستينسيس وغيوم دوران ، انظر : م . باكو - ص : 164 - 166 - ودولاغارد - المرجع السابق ذكره - المجلد 1 - ص . 64 - 67 .

إن من المسموح به ، من أجل تلخيص هذه التضميلات الحساسة غالباً ، وصف الانزلاق ، الذي أتبنا على تحليله ، من التنسيق الجيلاسي الى خضوع السلطة الزمنية ، بأنه لا يقاوم . وهناك أسباب متنوعة وعوامل مختلفة تُفسّر ذلك . من بينها يمكن الإشارة ، بلا جدال ، للاوغسطينية السياسية ، التي هي انحراف متوقع عن تقاليد الاوغسطينية الحقيقية . إنّ نتيجة هذا الانزلاق تكمن في أن السلطة الزمنية ستندمج ، بشكل كامل ، بالكنيسة . فالكنيسة تملك عليها حقاً سامياً ، وتراقب استمالتها للسيف الذي لا تحفظ به إلا بتفويض من أجل الغايات الروحية ( والسياسية ، بشكل طارئ ) التي تحددها الكنيسة . إن الرؤساء الزمّنين يستعيرون سلطانهم من رئيس الكنيسة « كما يستمد القمر ... نوره من الشمس » . وفي منتصف القرن الثالث عشر هذا الذي كان انتصار الاكليروس فيه ساطعاً ظاهرياً ، بدأ عدم توازنٍ ضخمٍ باخطاره يتجه للحلول على توازن جيلاس الحكيم ، وذلك دون أن يتم التخلي ، مع ذلك ، عن هذا التوازن ، علانية .

إنّه انتصار الاكليروس ! لقد هُزمَ فريديك على يد الكومونات في إيطاليا الشمالية ، التي انتفضت بناء على نداء البابا . وفي 1250 توفي ، تاركاً الامبراطورية في حالة انحلال كامل . لقد انتصر التاج البابوي على التاج الامبراطوري ، وانتصرت المسيحية الغريغورية أو الرومانية ( المدعومة بمساهمات جديدة ) على المسيحية الامبراطورية . كما انتصرت كُليّة الكنيسة على حلم الملكية الكُليّة للاباطرة اللامان .

لكن « العالم الغربي كان ينتظم ( على حد تعبير ب . أورلياك ) حول ملكيات قومية » . ولقد كان على هذه المجتمعات الزمنية الخاصة أن تعيد للدولة ضرورتها الطبيعية وكرامتها وفعاليتها ، وذلك ضد كل نزعَة كُليّة مضعفة لها : الدولة باعتبارها الركيزة ، في آن معاً ، لخصوصيتها القومية ( التي كانت في طريق التأكد المتنامي ) ولتطلعها للسيادة . الدولة التي هي ، في آن معاً ، مفهومٌ مُسيطر أكثر فأكثر ، وتنظيم قهري سامي (1) .

لقد كان بإمكان هذه المجتمعات الخاصة ذات الشكل الملكي ، وبمساعدة مثل هذه الاعادة ، أن تستند للفكر السياسي للقديس توما الاكوينيّ ( Saint Thomas d'Aquin ) ، أكبر فقهاء الكنيسة بعد القديس أوغسطين .

(1) ب : أورلياك - المرجع السابق ذكره - ص : 26

## القديس توما الاكويني والفكرة الوسيطة للدولة

ولد القديس توما (Saint Thomas) بالقرب من بلدة أكن (Aquin)، بمملكة نابولي، نحو عام 1225. وفي عام 1244 انضم لجامعة الدومينيكان (Dominicains)، وأتى لدراسة علم اللاهوت في باريس على يد الدومينيكاني الألماني، البير الكبير (Albert le Grand). وبعد أن قرّس، بدوره، في جامعة باريس، حيث ترك انطباعاً قوياً لدى الطلبة، عاد إلى إيطاليا وقرّس، بشكل خاص في روما. ثم رجع ثانية إلى باريس من عام 1268 إلى عام 1272. وتوفي في عام 1274. وهكذا يمكن القول بأنه عاش في منتصف القرن الثالث عشر، الذي يعتبر (على حد قول أ. جيلسون) قرن «كاثدرائيات الأفكار» والذي يتميز بحدوث فكري كبير تجلّى في انبعاث الأرسطوطاليسية.

لقد تعلق القديس توما، مقتفياً في ذلك آثار معلمه البير الكبير، بالمهمة الجريئة، مهمة نصرة أرسطو الذي كان يُسمى حينذاك «بالفيلسوف» أو «بأمير الفلاسفة» والذي اعتبر الممثل الرسمي للفكر الوثني، الذي وصل إلى أوروبا المسيحية من خلال ترجمات عربية ويهودية<sup>(\*)</sup>. وقد أخذ القديس توما ثانية المواد التي جمعها البير، ورزّبها وشيد كاثدرائية الأفكار العظيمة المسماة «بالتوماسية» (Le Thomisme)، التي اقترن فيها العقل الوثني بعلم اللاهوت المسيحي، والطبيعة بالنعمة الإلهية. وقد احتفظ، بالطبع، للفلسفة السياسية، بمعناها الدقيق، مكان هام وذلك في شكل تركيب بين الأرسطوطاليسية القديمة والمفاهيم الوسيطة (médiévales) في مواضيع القانون والحكم.

لقد عرضنا في السابق الأرسطوطاليسية السياسية، في خطوطها الكبرى. أما ما يمكن وصفه، بعبارات مغلوبة تاريخياً ولكن مريحة، بالفكرة الوسيطة للدولة<sup>(\*\*)</sup>. فيتطلب عرضاً مفصلاً بما فيه الكفاية.

(\*) أعيد اكتشاف كتاب «السياسة» بفضل الترجمة اللاتينية لفيوم دو موريك (Guillaume de Moerbeke) التي تعود بـ 1260.

(\*\*) في كتابه حول «مفهوم الدولة» (الصادر في باريس، عن منشورات سيرا - عام 1969) يقول باسيران دنتريف (Passeran d'Entrèves) (في فصل: الدولة لفظة جديدة) (ص 37 وما بعد): «إن كلمة دولة لم تظهر في المفردات السياسية في العصور الوسطى. فحينذاك كان الحديث يجري عن الجمهورية (republiques) والمدينة».



## 1 - الفكرة الوسيطة للدولة

إن السلطة السياسية التي وُجِدَتْ في الدولة ، وريثة المدينة ، تنظيمها وتعبيرها ، هي ، حسب روح القرون الوسطى ، ووفقاً لتعاليم القديس بولس ، عبارة عن مؤسسة إلهية . لكن هذا لا يعني أنها « طبيعية » أو ، بعبارة أخرى ، ملازمة لجوهر الطبيعة الانسانية ، في نفاثها البدائي ، وبراعتها الأولى . إن الإنسان ، في تلك الحالة السعيدة ، كان يجهل الحكم القمعي ، ولم يكن بحاجة له . إننا نعرف هنا على التقليد الرواقي والأباتي . لقد بقي هذا التقليد قائماً ، وبكل قوة ، حتى مجيء القديس توما . إننا نقرأ في كتابات معاصره ، القديس بوناڤنتير (Saint Bonaventure) أن السيطرة السياسية تناسب حالة الطبيعة الساقطة . فإذا كان على الإنسان أن يطعم الإنسان ، فذلك بسبب الخطيئة التي تعتبر الحكومة عقاباً - ومن هنا الأهمية الأساسية لوطيختها القمعية - وعلاجاً لها ، في آن واحد<sup>(1)</sup> .

### العدالة

إن سبب وجود السلطة السياسية وغايتها هو بشكل أوسع وبمفهوم أقل سلبية بسط العدالة . وقد حُتَّت ، كل مؤلفات القرن التاسع حول هذه المسألة ، الملك على أن يكون عادلاً ، وعلى أن يُعَيِّنَ إداريين عادلين ، لأنه مسؤول عن الظلم الذي يرتكبه أولئك الذين يعينهم . إن الملكية هي العدالة ، والظلم هو الظلم . هنا نمر الهوة التي تفصل بين الملك الحقيقي والطاغية . وإذا كانت الانقطاعية قد استقرت ، في القرون التالية ، فإنها لم تُؤدِّ أبداً ، وبالرغم من فظاظة وقساوة العادات الانقطاعية ، لفهم السلطة وكأنها غير مسؤولة وتعسفية . إن الملك الانقطاعي ملزم - بإحراق الحق<sup>(2)</sup> - وهو ، أساساً ، محب للعدل ، ويجب أن يضع الأخطاء تحت أقدامه .

وعندما أتى النزاع الكبير بين السيفين ليعطي للفكر السياسي دفعةً عظيمةً ، علَّم المنظرون ، سواء من كان منهم مؤيداً للامبراطورية أم للبابوية - أو كما سيقال من كان منهم من حزب الدولة أو من حزب الكنيسة - بأن الملك ، السيد الزمني ، هو قبل كل شيء خادم للعدالة . وقد أظهر الانجليزي جان دو سالتسبري (Jean de Salsbury) ، المؤيد البارز لسمو السلطة البابوية ، كراهية شديدة للطغيان ، ثمرة عدم الانصاف . ففي كتابه (Policraticus) ، الصادر في 1159 ، والذي يعتبر عالياً أشهر المؤلفات النظرية السياسية التي سبقت أعمال القديس توما ، يندد بذلك الذي يتحول إلى طاغية ، بعد أن يصبح سيد السلطة ، ولا يتردد في احتقار العدالة ، وقهر المساوين له بالطبيعة وبوضعيتهم . إن التبرير الذي يوجد في هذا الكتاب الهام لقتل الطاغية هو الذي أثار بشكل خاص الانتباه ، بالرغم من أنه لم يكن الصكرة المركزية في سياقه العام . إن الأمير ، الأمير

(1) = (Civitas) والمملكة (regnum) بالمعنى الواسع للكلمة . أما تعبير « الجماعة الكاملة والمكتبة ذاتياً » (Communitas perfecta et sibi sufficiens) فهو الذي يقترب أكثر من المفهوم الحديث للدولة . « إلا أن هذا لا يجمع من القول بأن « واقعاً سياسياً جديداً بدأ يتشكل » خلال القرون الأخيرة من العصور الوسطى ، وأن بعض الكتاب ، في ذلك الوقت ، قاموا بجهد ملحوظ لادراك ما عليه .

(2) ١ - حول القديس بوناڤنتير - أنظر : دولاغارد ، - المجلد 2 - ص : 88-105

الحقيقي ، صورة العناية الإلهية ، يجب أن يكون محبوباً وعزيزاً وموضوعاً للاحترام ، أما الطاعة ، صورة الشر ، فيجب ، بصفة عامة ، أن يقتل : إن مثل هذا العمل ليس فقط مسموحاً به وشرعياً وإنما هو مرغوب به باسم العدالة التي تنتقم لنفسها . لأن الذي يعتصب السيف يستحق أن يهلك به . إن الله إذا لم يعاتب الشر بيده الخاصة ، فإنه يحتفظ لنفسه باستعمال يد بشرية كسلاح من أجل معاقبة الصالح . إن هذا التبرير الذي سيستشهد به ، أكثر من مرة ، خلال الأرملة التالية ( التي هي أكثر قرباً منا ) لا ينهي أبداً ، برأي سالسيري نفسه ، طريقة أكثر أنجيلية من أجل إزالة الطاعة . وهذه الطريقة تقوم على دعاء المضطهدين ، بخشوع ، لله من أجل أن يخلصهم من المصيبة التي يعانون منها (1) .

وفي كل الأحوال ، فإن الملك السيد سيُحاسب أمام الله ، صورة ومصدر كل عدالة وكل خير ، عن قيامه بواجبه الأساسي في العدل . إن أي شخص ، في العصور الوسطى ، لم يضع موضع الشك هذه النقطة . إلا أن الاختلافات لم تبدأ إلا في موضوع أساس ومدى تدخل الكنيسة التي تمثل الله على الأرض .

### القانون

تجسد العدالة شكلها الملموس والدقيق في القانون (La loi) أو الحق (Le Droit) ولكن ما هو القانون ؟ .

حسب المفهوم الوسيطى البدائي ، الموروث عن القبائل الجرمانية شبه - الرُّحْل ، كان القانون مُلكاً خاصاً وصفة مميزة للمجموعة أو الجماعة أو الشعب الذي ينظم شؤونه . وكان القانون ، بالأساس ، عُرفاً ( العرف ، كتعبير عن أسلوب حياة الجماعة ، وكنوع من الحكمة الإلزامية المنقولة شفهيّاً ) . إن الجماعة ، لم تكن تصنع قانونها بعمل إرادي ، وإنما القانون هو الذي كان ، بالآخرى ، يصنع الجماعة . إنه الإسمت الذي كان يجمع كل الأعضاء بقوة . ويقارن جد . هـ . ساين ( G. H. Sabine ) بطريقة أخاظة ، علاقات الجماعة أو « الشعب » بالقانون ، بعلاقات جسم حي يبيدته المنظّم . ويُشير إلى أن أي شخص ، سواء كان فرداً أم شعباً ، لم يكن بالأساس يصنع القانون . لقد كان القانون كهواء يُستشَق في كل مكان . وكان يغلف كل أعمال الحياة المشتركة ويدخل فيها . إن الملك لم يكن يُشرّع ، بكل معنى الكلمة ؛ ولم يكن يملّي تشريعاً بالمعنى الحديث ، أي أوامر مكتوبة تعبر عن الإرادة الواعية لفرد أو مجموعة . إنه كان يقوم ، عندما تدعو الحاجة ، بتفسير للعرف ، بواسطة استقصاء يتلوه تصريح أو إعلان أو إيضاح علني للمضمون الملموس لهذا العرف . وعلى الجماعة أو الشعب ، باعتبار أن القانون هو شيء أو مُلكه ، أن يعطي موافقة على هذا التفسير . وقد كان الشعب يعطي هذه الموافقة من خلال « حُكامه » أو رؤسائه الطبيعيين الذين كانوا يمثلونه ، بالمعنى الوسيطى للكلمة . وهو معنى عريض ومبهم إلى حد ما ،

(1) حول جان دو سالسيري - أنظر . س . هـ . ماكلوين - المرجع السابق ذكره . و . أ . لويس - المرجع السابق ذكره - ص : 169 - 271

وحول قتل الطاعة - أنظر : كلاريل ( المرجع السابق ذكره ) IV - ص : 330 - 337

وكثير البعد عن المفهوم المستقبلي والدقيق للتمثيل السياسي .

إن سلطة القانون - العرف ، وهو المفهوم ذو الأصل الجرمني ، كانت تتوافق تماماً مع الاعتقاد العام ، الموروث عن العالم القديم ، بحقيقة القانون الطبيعي . إن شعور الاحترام الذي يحاط الحق به كان غير عادي - بل إن من الصعب تصوره حقيقةً في عصر التشريع اليومي والمستعجل غالباً، الذي تعيشه نحن الآن - ولقد كان هذا الشعور يظل كل أنواع الحق ! إن ج.ه. - سايبين يقارن الحق بالعناية الإلهية : فالحق ، بكل أشكاله ، كان مثل العناية الإلهية ، قوة حاضرة بشكل شامل . وكانت تشعباته تمتد لكل علاقات الحياة . وكان العرف ، الذي لم يكن مقطوعاً عن الحق الطبيعي أو معارضاً له ، يبدو ، بالأحرى ، « كعرج من شجرة الحق الكبيرة التي ترتفع من الأرض للسماء ، والتي كانت الحياة البشرية تعيش في ظلها » . وهكذا ، كان العرف والحق الطبيعي يسهران مع بعض ، ويانسجام ، على العلاقات الاجتماعية<sup>(1)</sup> .

وبقدر ما كان المجتمع الوسيطى ينمو ، وتتعدد مؤسساته السياسية ، كان من الواجب ، بدون شك ، اللجوء لمفهوم مختلف : هو مفهوم القانون كتعبير عن إرادة واعية . إن إحياء الحق الروماني لم يكن باستطاعته إلا أن يدفع حركة الأفكار في هذا الاتجاه . لكن الإرادة الواعية التي ظهرت حينذاك ، كانت إرادة الجماعة بأسرها ، الجماعة التي تضم الملك ، والكبار (majores nati) والجمهور . إنها لم تصبح بعد إرادة سلطة تشريعية تمثلي ، « بشكل سيد » ، قواعد مكتوبة ، لم يكن بالإمكان ، في ذلك العصر ، أن تكون إلا الملك ، الذي له صورة أباطرة روما القدماء . إن مثل هذا المفهوم ( الذي كان الحق الروماني ، من جهة أخرى ، يؤدي إليه مباشرة ) لم يوجد في القرن الثالث عشر إلا في حالة بذرة . إن الجماعة كانت حينذاك فوق الملك الذي يعتبر جزءاً منها . وكان القانون أيضاً فوق الملك (Lex facit regem) ، حسب تعبير الفقيه الانجليزي براكتون (Bracton) . إن القانون هو الذي يصنع الملك . فحيث تسود الإرادة وليس القانون ، لا يكون هناك ملك . إن الملك ، الخاضع لله هو أيضاً خاضع للقانون<sup>(2)</sup> .

### السلطة الملكية : العقد والنظم الأساسي

إن المفهوم المزدوج لسمو القانون وسمو الجماعة ، كان يجتد ، بشكل طبيعي تماماً ، من السلطة الملكية . وقد تقوى هذا التحديد ، بشكل خاص ، بالفكرة التقليدية الآتية من ميثاق أو عقد موجود بين الملك والجماعة ، ومعبراً ضمناً عن سمو هذه الجماعة .

إن من المناسب التركيز على فكرة العقد هذه . إننا نعرف الافتراض المجرد تماماً للمستطائين اليونانيين ، الذي أخذ الابيقوريون به ثانية ، والذي يقول بأن المجتمع السياسي نشأ نتيجة عقد معمي بين الأناثيات الفردية بهدف الحصول على الأمن : إنه افتراض العقد الاجتماعي (Pactum societatis) المدعو لأن يلتقى رواجاً إستثنائياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر . إلا أن الأمر ، في

(1) حول كل هذه النقاط : انظر سايبين : المرجع السابق ذكره - ص : 178

(2) كرايل - ص : 37 و 51 . وأ. لويس - ص : 39-41

السياق الوسيطى ، يتعلّق بعقد من نوع آخر ، عقد ذاتى (Pactum subjectionis) تخضع الجماعة أو الشعب بوجبه لحكام مقابل بعض الشروط . لقد استطعن تين بذرة عقد من هذا النوع ، ملموس تماماً ، في مؤلف « القوانين » لأفلاطون ، حيث وردت ، في الكتاب الثالث ، إشارة يُقسّم متبادل بين المدن الثلاث : أرغوس (Argos) وميسينا (Messène) ولاسيديون (Lacédémone) ، وبين ملوكها : فقد أقسّم هؤلاء الملوك بأن لا يزيدوا قط من حدة نير القيادة في المستقبل ، كما أقسّمت المدن ، الخاضعة لسلطتهم ، بالحفاظ على الملكية طالما بقيت ملتزمة بتعهداتها . وهكذا نُظّمت السلطة من جهة أولى ، والتبعية من جهة ثانية . كما أشرنا كذلك ، بطريق القياس ، للمفهوم الشيرورنى للشئ العام (La res publica) ، شئ الجميع ، الذي يشارك فيه الجميع ، والذي تنبع السلطة فيه من رضى الجماعة . وفي الحقيقة ، فإن النظرية التعاقدية ، بهذا المفهوم الملموس للعقد الذاتي ، لم تنم حقيقة إلا في القرون الوسطى فقط . إن تقاليد الفزاة الجرمان والمفاهيم الاقطاعية تجمعت مع بعض لتجعل من هذه النظرية الاسلوب « العادي » للفكر السياسي . إن فكرة الأصل الانتخابي ( كلياً أو جزئياً ) للملك ، الموروثة عن القبيلة الجرمانية ، ستستمر لمدة طويلة وستترك أثراً . إن ضرورة تبادل القسّم بين الملك والشعب ( مهما كان الغموض الذي يمكن أن يكون عليه مفهوم التمثيل الشعبي ) تستجيب لهذا التقليد المتمثل بالموافقة المُلتزمة من المحكومين . إن تطور النظام الاقطاعي الذي يسيطر عليه الطابع التعاقدى للالتزامات بين السيد الاقطاعي والمزارع التابع له ، أتى أيضاً ليزيد من أهمية هذا القسّم : فعند كل درجة من درجات التسلسل الاقطاعي « كان القسّم بالطاعة يُؤثى مقابل إعطاء ضمانة ، والوفاء بوعده . إن القسّم هو الرابطة الاساسية بين كل هذه المجموعات ، التي تتراكم فوق بعضها البعض ، والتي على أساسها يقوم كل شئ »<sup>(١)</sup> . إن تبادل القسم هذا ليس له قيمة فقط في لحظة التوقيع ، بل إنه يبين على العلاقات بين الملك ورعاياه طوال فترة حكمه . بحيث أن استعمال السلطة بطريقة مخالفة ، بشكل فاضح ، للقسّم الملكي ، يبرر عزل الملك غير الوفي ، سواء من قبل رعاياه أنفسهم ، أم من قبل البابا بسبب الخطيئة (ratione peccati) .

في عام 1085 تقريباً ، قام مانيفولد دولوتنباخ (Manegold de Lautenbach) ، وهو من حزب الكنيسة ، بالدفاع عن غريغوار السابع ضد الامبراطور هنري الرابع ، وذلك أثناء النزاع حول قضية التخصيبات . وعرض ، بهذه المناسبة ، بقوة قاطعة النظرية التعاقدية . فقد علّم بأنه إذا انتهك الأمير الميثاق ، المختوم بالقسّم المقدس ، وإذا بذر الفوضى والارتباك ، في حين أن مهمته تكمن بنشر النظام والعدالة ، فإن الشعب يحيد نفسه بحل ، بجلء الحق ، من الطاعة . فليس الشعب هو الذي يجب اتهامه بعدم الوفاء ، لأن الأمير هو الذي انتهك أولاً إيمانه . إلا أن مانيفولد يحتفظ ، وفقاً لوضعه كغريغوري متحمس جداً ، للبابا بحق المراقبة والتدخل . فالكنيسة ، بواسطة رئيسها ، تأخذ علماً بعقد الخضوع . وتحكم فيها إذا كان الأمير المنتخب من قبل الشعب ( وهذا

(١) ج. دبليو (J. ZEILLER) : « فكرة الدولة لدى القديس توما الاكوينى » (L'idée de l'Etat dans Saint Th. d'A) - باريس - منشورات Alcan - 1910 - ص 115

الأمر لا يستبعد مبدأ الوراثة) جدير بالتعهدات التي قطعت تجاهه . فهي تُشيدُ له الحكم إذن بواسطة التوزيع العائلي أو التقديس ، ونحتفظ لنفسها بسحبته منه إذا لم يَقم بانجاز واجباته . لكن يبقى أن النظرية التعاقدية ، هي في ذاتها ، مستقلة عن هذه التوريطات التوزيعية (1) .

إننا نعرف أن الالتزام التعاقدى الرئيسى للملك ، الذى هو بالأساس قاضٍ وليس مشرعاً ، يكمن في نشر العدل ؛ وأن هذا العدل يجد في القانون - سواء كان عرفاً سلفياً أم حقاً طبيعياً - شكله الدقيق والملموس : وأن هذا القانون هو فوق الملك . ولهذا فإن احترام الملك للقانون إزاء رعاياه هو أيضاً التزام تعاقدى . إلا أن لكل رعية الحق في تطبيق القانون ، وفي حماية القانون ، ليس لكونه مساوياً لأي رعية آخر ( وهذا مفهوم حديث كلياً ) وإنما بمقتضى نظامه (Statut) الخاص ، أي بمقتضى مرتبته الاجتماعية ، ووضعها الخاص . ويتبع هذا أن الملك مفيد ، بشكل وثيق ، ومحدد ، بشكل صارم . لا سيما إذا رغب أو احتاج للاساعة للملكية الخاصة لرعاياه ، من خلال فرض الضريبة عليهم بدون موافقتهم . في هذا الصدد لم تَقم الشريعة الكبرى (Magna-Carta) الشهيرة لعام 1215 ، التي فرضها البارونات على الملك جان بلا أرض (Jean sans terre) بصمتها قاعدة للدستور القومى الانجليزى ، إلا بإعلان مبدأ مشترك لكل المجتمع الوسيطى - مبدأ ذي أساس تعاقدى .

ومع ذلك ، فإنه قد يصبح لدينا ، إذا اكتفينا بما سبق ، فكرة ناقصة وغير صحيحة ، في جزء كبير منها ، عن الوضع الدستورى للملك في القرون الوسطى ، الذى كان ، وهو وريث الملوك البرابرة ، والذي كان يحد ذاته ملكاً إقطاعياً ، يتجه ، منذ القرن الثالث عشر ( قرن القديس سان توما ، ولكن أيضاً قرن القديس لويس (Saint-Louis) ) ليصبح ملكاً قومياً .

فبسبب مرتبته الاجتماعية الفريدة ونظامه الفريد ضمن الجماعة ، لم يكن على الملك أن يطيع القانون بنفس الطريقة المطلوبة من رعاياه مهما كانوا . لقد كان أدنى من الجماعة ، أي من مجموع رعاياه ؛ لكنه كان أعلى ، في مملكته ، من أي رعية من رعاياه ، إذا أخذ على انفراد . كما لم يكن يعرف فيها أي فرد مساوٍ له . لقد أسندت إليه المهمة الملقة على عاتقه ، وضمن الاطار العام للقانون ، امتيازات يتمتع بها بمفرده حصراً . فإذا كان خاضعاً للقوة الموجهة (vis directiva) للقانون ، فقد كان ، بشكل خاص ، متحرراً ومعقياً من قوته القمعية (vix co-activa) . ويمكن تعداد العديد من الامتيازات الأخرى ، إلى جانب هذا الامتياز الاساسى . لكن تحديدُها بدقة كان أمراً صعباً . لأن القرون الوسطى كانت تجهل ، في هذا الميدان ، دقة العصور الحديثة . إن أي دستور ، وحتى أي قانون لم يكن ، في القرن الثالث عشر ، يُعرفُ بوضوح السلطة الملكية . ولقد كتب ر. فاوتيه (R. FAWTIER) يقول : « قد يكون من الحكمة القول بوجود ملوك ، أكثر من الحديث عن نظام ملكي » .

لكن هذه الموحة نفسها ، مثل الموحة التي كانت تحيط بمفهوم التمثيل ، كانت مفيدة في نهاية

(1) حول مانيفولد . انظر - باكو - المرجع السابق ذكره - وكارليل 1V - ص : 86 وما بعدها .

الأمر ، للبدا الملكي ، وذلك بتسهيلها للانتقال من الملك الاقطاعي الى الملك القومي . ومع هذا فقد كان من اللازم أن يمر وقت طويل ( حتى في فرنسا التي سيكون تحرر الملك فيها من كل « إرادة منافسة » له ، أسرع منه في أي مكان آخر ) قبل أن يصبح باستطاعة الملك القومي أن يسن بشكل سيد قوانين ، بمقتضى أعمال صادرة عن إرادته البحتة والحررة . ففي ذلك العصر ، كان سمو الجماعة ، وسمو القانون والنظرية التعاقدية ، يقيمون ، مجتمعين ، عقبات في وجه قدوم السيادة ، أو السلطة غير المشروطة ، قانونياً ، بأي هيئة أخرى في الدولة . وفي الحقيقة ، فإن أي شخص لم يكن سيداً ، وخاصة إذا فهمت السيادة بأنها أساساً تشريعية . لقد كان الملك ضمن دائرته الخاصة ، بلا شك ، مطلقاً ومتحرراً من إكراه القوانين . فأى قوة قمعية لا يمكن أن تغارس ضده . وأي شخص أعل منه أو مساو له لا يطلب منه حسابات . لكنه كان ، خارج إطار هذه الدائرة التي كانت في النهاية سيئة التحديد ، مقيداً ، ومقيداً بشكل وثيق ، في آن واحد ( ولنتكرر ذلك ) بالقانون ( العرف والحق الطبيعي ) وبمراقبة الكنيسة وبالالتزامات الاقطاعية ، وتعدد الأنظمة الخاصة ( Statuts ) التي يضمها القانون . ونظراً لعدم وجود آلية منتظمة وفعالة لمراقبة السلطة ، فإنه لم يكن بالإمكان الحديث عن ملكية « مؤرقة » . وبما أن تعبير الملكية « المختلطة » يؤدي للمغوص ، فإننا سنكتفي بالقول بأن تلك الملكية كانت : « ملكية محدودة أو معتدلة » (1) .

## 2 - التوماسية السياسية :

إن هذه المعطيات الاساسية التي كان القرن الثالث عشر يقدمها للروح البناء بقوة للقديس توما ، ستجابه مع الاضطوالية الجديدة للفقيه المسيحي الكبير ، ثم ستندمج في التركيب التوماسي ، لتؤسس فلسفة سياسية أصيلة . ومن هذه الفلسفة السياسية ستنبثق نظرية في السلطة ، ونظرية في القوانين ، ونظرية في مقاومة الظلم والطغيان ، وأخيراً عناصر إجابة على السؤال التقليدي حول الحكم الأفضل .

(1) كل هذا مستوحى عن قرب من ح.ه. سايبس - المرجع السابق ذكره - ص : 184 - 189

- أنظر ريجين برسو (Régine PERNOD) « لكي ينتهي من المصور الوسطى » (Pour en finir avec le Moyen-Age) - باريس منشورات Seuil - 1977 - ص : 58

- أنظر سيران داترييه (Passerin d'ENTREVES) . « مفهوم الدولة » (La notion de l'Etat) - باريس منشورات Sney - 1969 .

- مارسيل دابيد (Marcel DAVID) « السيادة والحدود القانونية للسلطة الملكية من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر »

(La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle) - باريس - دالور - 1954

- ج.ه. لوجوف (J. Le Goff) - « حضارة الغرب الوسيطى »

(La civilisation de l'Occident médiéval) - باريس منشورات Arthaud - 1964

- جان روفيه (Jean ROUVIER) = « الأفكار السياسية الكبرى : من الاصول وحتى ج.ه. روسو » (Les grandes idées politiques: des origines à J.J. Rousseau) - باريس - منشورات Bords - 1973

## نظرية السلطة :

إنَّ السلطة المنظور إليها في ماهيتها ، في ذاتها ، في المجرد (in abstracto) ، ( أي باعتبارها قدرة الانسان على أن يأمر الانسان ) يجب أن تُفَرِّد عن السلطة في الملموس (in concreto) ، أي السلطة من حيث اكتسابها ( وأسلوب الوصول إليها ) واستعمالها ، ومن حيث مَنْ يتولَّأها ، ومن يمتلكها مِنَ البَشَر .

إن السلطة المجردة ، السلطة في ذاتها هي بالنسبة للقديس توما ، كما بالنسبة للقديس بولس ذات أصل إلهي وطبيعة إلهية ( كل سلطة من الله Omnis potestas a Deo ) وهي تنشأ من حق إلهي بالمعنى الأوسع للكلمة . لكن القديس توما ، في نفس الوقت ، الذي يتبع هنا أرسطو ، ويفصل عن التقاليد الرواقية وتقاليد آباء الكنيسة ولا سيما التقاليد الأوغسطينية - أو بالأحرى الانحراف الأوغسطيني - يعلِّم بأن هذه السلطة طبيعية للعاية ، وإنما تنسب جذورها في الطبيعة الانسانية نفسها . فالإنسان يحتاج للسلطة من أجل أن يحقق شكل تام عاياته الأرضية . إن السلطة هي إذن ضرورة طبيعية ( فهي ليست قسوة ناشئة عن تعاند حصل ، على إثر الخطيئة ، لتكون فصاصاً وعلافاً لها ) . ودراستها ( وهي ما تقوم به السياسة ) من احتصاص العقل الطبيعي ، قبل أن تكون من اختصاص علم اللاهوت . فهي وحدها القادرة على القيام بعملية التوحيد (reductio ad unum) الضروري لِمَنْ لَنْ سيكون بدونها إلا جهوراً ، ولن تُصبح بفضلها ، جماعة سياسية :

« إذا كانت طبيعة الانسان ، الحيوان الاجتماعي والسياسي ، تريد أن يعيش في مجتمع يضم عدداً كبيراً من أشباهه ، فإن من الضروري أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطة يحكم الجمهور . . . فهذا الجمهور سيتبع ، بالفعل ، في مختلف الاتجاهات إن لم يوجد مَنْ يعتني بخيره ، وهذا مثلاً يتحلل جسم الانسان أو أي حيوان كان ، إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء » .

أما بالنسبة للسلطة الملموسة التي تتجسد في بشر ينبغي تعيينهم أو انتخابهم ، والتي تُمارَس بهذه الطريقة أو تلك ، مِنْ قَبْلِ إرادات إنسانية ، فيجب أن نعتبر ، مع القديس توما بأنها تنبع من حق بشري بحث (a jure humano) . فإذا وُجِدَ رجل ما أو مجموعة ما من الرجال شرعياً في موقع قيادة بالنسبة لأناس آخرين ، فإن هذا لَنْ يكون قطعاً يقتضي اختيار أو تعيين مباشر وشخصي من الله ، وإنما يقتضي تعيين بشري بحث . ويمكن القول إن السلطة الملموسة ، رغم أنها مكتسبة ، هي من الله ولكن بمعنى مشتق وواسع لا يسمح بالحديث عن حق إلهي بالمعنى الضيق الذي سبق ذكره . وهكذا يوضح القديس توما النص الشهير للقديس بولس ( إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب (sed per populum) أو الجماعة ) (1) .

(1) أنظر : ش. حوربه (Ch. JOURNET) « متطلبات مسيحية في السياسة » (Exigences chrétiennes en politique)

باريس - منشورات Eglöff 1946.

في ماذا يمكن أن يكمن التعيين البشري للحكام ؟ أو بعبارة أخرى ما هي الأساليب الشرعية للوصول إلى السلطة ؟

إن النصوص التي تُذكر في هذا الصدد ، والمأخوذة من كتابيه « المجموع التيلوجي » (Somme théologique) و« في المملكة » (De Regno) ، صعبة التفسير . فالقديس توما (الذي اهتم باستعمال السلطة تبعاً لغاياتها ، أكثر من اهتمامه بأصولها) يسعى جاهداً هنا لتوضيح فكرة معقدة ومبهمة ، وذلك بتمييزه بين مختلف الحالات الممكنة . فهناك حالتان يتواجد فيهما المفهوم الوسيطى للجماعة<sup>(١)</sup> باعتبارها المصدر الأصلي للسلطة : الأولى حالة مجتمع لديه القدرة على أن يزود نفسه بقوانين ( وهو في هذه الحالة مجتمع « حر » ) ، والثانية هي التي يكون فيها للشعب الحق بأن يزود نفسه بملك . وهناك حالة ثالثة وهي الحالة التي تزود فيها سلطة عليا الشعب بملك . وأخيراً هناك الحالة الأخيرة التي هي حالة شعب لا يستحق أن يزود نفسه بقوانين ، وإنما يبدو أنه خُلِق ليُطيع إنساناً سامياً في كفاءته وفضيلته : حيثن لا يخفى كل نوع من أنواع التفويض أو التمثيل بالمعنى الأكثر إيهاماً لهذه التعابير ( هنا نجد المفهوم الأفلاطوني ، المنقول بواسطة أرسطو ، أي مفهوم الفضيلة للأمرة ، أكثر مما نجد المفهوم الوسيطى ) .

وهكذا يبقى الخيار مفتوحاً ، حسب الظروف والأوضاع ، وقابلية المحكومين الكبيرة إلى هذا الحد أو ذاك ، بين شخص يتولى السلطة ويقوم الشعب أو الجماعة بتعيينه ، وشخص ينبغي على الشعب أو الجماعة أن تطيعه ، دون أن يكون لها رأي في تنصيبه ، كما يطاع رئيس شرعي أهله فضيلته للقيادة<sup>(٢)</sup> .

إن الأمر الذي لا يتغير ، والذي يُعبّر عن النظرية التعاقدية للقرون الوسطى ، هو الالتزام المتبادل ، الصريح أو الضمني ، الذي يربط بين الشعب وحكامه . فإذا ألزم الشعب بالطاعة ، فإن الحكام ، من جانبهم ، يلتزمون بالقيام بواجبهم ، الذي يكمن في البحث عن خير الجمهور ، وليس عن خيرهم الخاص . وهكذا فإن هناك ، كما يلخص ج. زيلر (J. Zeiller) ، « ميثاقاً خفياً إن لم يكن منصوفاً عليه بوضوح ، أو عقداً أو شبه عقد في أصل كل سلطة »<sup>(٣)</sup> .

(١) هل يجب التوضيح بأن من المناسب أن نفهم بكلمة « جماعة » أو « شعب » كل شيء غير « الكثرة » أو الجمهور غير المتميز للعرب . فالسلطة بالنسبة للقديس توما (وحسب رأي حدود لاغارد (G. de Lagarde) لا تكمن في الجمهور « ولكن في الكل المنظم الذي تُكوّنه الجماعة » وهو كل ليس لكل الأجزاء المكونة له نفس الوزن . » ويذكر لاغارد ملاحظة لمعلق الماني تقول : « إن الشعب بالمعنى التوماسي » لا يوجد قبل أن تقوم الحكومة بتوجيهه ، وبإعطائه روحه « المجموع التيلوجي » - ترجمة ديكلي (Desclée) - منشورات Revue des jeunes - باريس - 1925.

- أنظر . ميشال فيلاي (M. VILLEY) « دروس تاريخ فلسفة الحق » .

(2) دولاغارد : المرجع السابق ذكره 2 - ص 81 - Dalloz - 1957.

(3) ج. زيلر - المرجع السابق ذكره .



يُستخلص من هذا التحليل الموجز ، أن المهم بشكل أساسي ، في نظر القديس توما ، هو غايات السلطة التي يَعبَّرُ عنها مفهوم الخير المشترك الذي يقرن فيه النظام بالعدالة . ففي الخير المشترك ومتطلباته يتجلى الصعيد الحقيقي الذي توجد فيه التماسية السياسية ، والمقر الحقيقي للسيادة . بأي حق يحكم الحكّام ؟ إنهم لا يحكمون أبداً بمقتضى حق إلَهِيٍّ ( بالمعنى الضيق ) فقام الله بموجبه بتعيينهم مباشرة وشخصياً ، وبدون واسطة من أي نوع ؛ وإنما بمقتضى حق الخير المشترك وحده ، الذي يقع على عاتقهم صراحةً أمر تحقيقه . إن للدولة ، كما كتب بقوة جود لا غارد ، « شرعية من حيث الموضوع ؛ أما الخير وحده فهو السيد » .

وفيما يتعلق بقضية الغايات يلتحق القديس توما ، بأرسطو ، الفيلسوف الوثني ، ويتعدد عنه ، في نفس الوقت ، باعتباره فقيهاً مسيحياً . إنه يلتحق به بمعنى أن غايات الدولة بالنسبة للمفكرين ، هي غايات أخلاقية : فالخير المطلق للمدينة والخير المطلق للفرد ( أو بتعبير أفضل : « للشخص » ) ، إن لم يكونا متشابهين ، فهما على الأقل متضامنين بشكل وثيق . إن المدينة أو الدولة هي تجمع من أجل العيش الأفضل ، ومن أجل جعل أعضائها قادرين على العيش بصورة مشتركة ، مادياً ومعنوياً ، بأفضل شكل ممكن .

ولكن في حين أن الفيلسوف الوثني كان يرى أن الفرد يجد فتحه الكامل في المدينة التي هي سببه النهائي الوحيد ، فإن القديس توما يرى أن للفرد غايتين : الأولى زمنية ، طبيعية ، والثانية روحية ، فوق طبيعية . إنه إذن بحاجة لسلطتين : الدولة والكنيسة اللتان تحميان نفس المجتمع البشري . إن الغاية الروحية ، فوق الطبيعية ، التي تقابلها الكنيسة ( والتي تعتبر الغاية الأخيرة الوحيدة ) تتمتع بالسمو . والكنيسة نفسها هي سلطة أسمى <sup>(\*)</sup> . ويتبع هذا أن الخير المطلق عند أرسطو لا يمكن أن يكون خيراً إلا بصفة نسبية كلياً . إن مهمة الدولة مفيدة ومحترمة للغاية . وهذا ما لا ينبغي الشك به : فهي بدل أن تحل محل أعضائها ، تترك حريتهم سليمة وتساعدهم على تحقيق قدرهم الأرضي ، بأفضل صورة ممكنة ، وذلك من خلال ممارسة الفضائل الطبيعية . إنها تصل بهم ، هكذا ، إلى عتبة الفضائل فوق الطبيعية ، والغبطة التأملية . لكنها ، بعد أن يصلوا إلى هنا ، تتركهم .

(\*) إن للاخلاق عند القديس توما ، كما كتب أ. جيلسون ، « تطلمات أعلى » من مجرد تكييف الإنسان مع الخير المشترك للمدينة . « لقد فرصت عليها هذه التطلمات التفاضلية نفسها التي تلقت منها مبادئها . إن إنسان أرسطو لم يكن مخلوقاً . بينما إنسان القديس توما كان كذلك » . انظر صيغة « المجموع » ... « التي ذكرها شارل حوريه (Ch. JOURNET) تقول : « إن علاقة الإنسان بالجماعة السياسية لا تطاله كله ، ولا في كل ما يعود له » .

( ش. جورنييه - المرجع السابق ذكره - ص : 30 ) .

- انظر : أ. جيلسون : « التوماسية : مدخل لفلسفة القديس توما الاكويني (Le Thomisme, Introduction)

à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin) الطبعة السادسة - باريس - 1965 - ص : 405

إنها تركهم لأنه ليس من اختصاصها أن تقوِّدهم إلى « مرفأ الخلاص الأبدي » . إن سلطة من نوع آخر هي التي خصَّصَتْ لهذا الغرض . إنها سلطة أسمى مثلاً أن الغاية فوق الطبيعية هي أسمى من الغاية الطبيعية ؛ و « الغاية الأخيرة » أسمى من « الغايات المتوسطة » . إن هذا النوع الأخير من السلطة لا يمكن أن يكون إلا حكومة إلهية . إنها حكومة « هذا الملك الذي هو ليس فقط إنسان وإنما إله ، أي سيدنا يسوع المسيح . إن تفويض أمر هذه المملكة أو خدمتها ، أسندت ، لكي تكون السلطة الروحية متميزة عن السلطة الزمنية ، ليس إلى ملوك أرضيين ، وإنما إلى كهان ، وبصفة رئيسية للكهان الأكبر ، خليفة بطرس ، ونائب المسيح ، باباروما ، الذي يجب أن يخضع له كل ملوك العالم المسيحي ، كما يخضعون لسيدنا يسوع المسيح نفسه . لأنه لمن يقع عليه عبء الغاية النهائية ، يجب أن يخضع أولئك الذين يتحملون عبء الغايات السابقة ، كما يجب أن يكونوا مُوجَّهين بسلطته » (1) .

لقد تساءلنا غالباً عن مفهوم العلاقات بين السلطتين الزمنية والروحية ، الذي تستند إليه عبارات « في المملكة » ، التي أتينا على ذكرها أعلاه . وقد تحدَّثنا عن « ثيوقراطية معتدلة » نظراً لأن القديس توما صان نفسه بأرسطوطاليسية من تجاوزات الأطروحة القصوى ، : فهذه الأرسطوطاليسية أتت لتذكِّره بالطابع السامي والمحترم لغايات السلطة الزمنية ( حتى ولو كانت غايات متوسطة فقط ) . وقد أعجبنا « بالانسجام المهادي » الذي عرفت التوماسية كيف تحافظ عليه هنا بين النجاهين ، كان الأمر يتعلق بالموازنة بينهما دون التضحية بأحدهما على حساب الآخر . ومع ذلك فإنه تجب الإشارة ( مع أ . جيلسون الذي يلح على هذا ) إلى أن الفقيه الكبير لم يحصر التدخل الشرعي للبابا في السلطة الزمنية في دائرة بسبب الخطيئة . لقد خصَّ رئيس الكنيسة بعبء الغاية النهائية أو الأخيرة ، واعترف له بسبب سلطته الروحية العليا ، بسلطة زمنية على الأمراء . وهذه السلطة تمتد لكل نشاطات هؤلاء المتعلقة بهذه الغاية النهائية ، بطريقة أو بأخرى ، وبأي مقدار كان . هذا هو المبدأ ، القائم على « خضوع الوسائل للغاية خضوعاً تسلسلياً » ( أي خضوع الأمراء للكهان ) ، أما التفاصيل التطبيقية فهي ثانوية بنظر القديس توما . إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أم لا ، أو أن يفعله أم لا ، وذلك تبعاً لمهمته فوق الطبيعية ، « ومتى وكيف وإلى أي حد » يمكن أن يكون هناك تدخل في شؤون السلطة الزمنية (2) .

إن نفس تسلسل القيم ، ونفس الاهتمام بالحفاظ على « جسر » مرثي وصلب ، بين مدينة العالم ومدينة الله ، وبين الطبيعة وفوق الطبيعة ، يتجل في نظرية القوانين التوماسية .

### نظرية القوانين

تدبِّر هذه النظرية بالكثير لأرسطو . وهي تستمد عناصرها من الرواقين وشيشرون وأبائ الكنيسة ، وتدمج بينها في تركيب دقيق وقوي لا نظير له . ولفهم هذه النظرية جيداً يجب تصور

(1) « في المملكة » - المرجع السابق ذكره - ص 120 .

(2) أطر 1 - لوي - ص 151 .

القديس توما مقتنعاً بعمق بالتقاليد الوسيطة الخاصة بسمو- أو تقريباً بقداسة- القانون والحق . إن الاتصال الحميم ، الذي يسود حينئذ بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ( وقبل كل شيء ، العرف ) ، يندمج لديه في منظومة واسعة : منظومة علمية حقيقة ، هي عبارة عن انعكاس حقيقي للنظام الكلي الذي ينبغي البحث عن نقطة انطلاقه في عقل حالق كل الأشياء ، أي الله .

**العقل ، القانون :** إن هذين التعبيرين لا يمكن فصلهما عن بعض . وهذا ما كان عليه الحال ، كما نعرف ، بالنسبة لأرسطو . فالقانون عبارة عن قاعدة وقياس للأعمال . والقاعدة والقياس هما من شأن العقل ، هذه الملكة التي تنظم ، برأي أرسطو ، بغية الوصول لغاية ما . إن القانون يتعلق إذن بنظام العقل ؛ إنه يفترض عقلاً يوجه الأعمال نحو غايتها . إن الإرادة التي تُشَرِّع والتي تحمل القانون ، لا قيمة لها إلا بمقدار ما تكون بحد ذاتها ، مُنظَّمة من قبل العقل . ومن هنا التعريف التالي للقانون : « إنه تنظيم للعقل يهدف للخير المشترك ، يضعه وينشره من يقع على عاتقه عبء الجماعة » . إن هذا المفهوم التوماسي للقانون يتميز بأولوية العقل ، ويرفض تعسف أي إرادة مهما كانت .

وباعتبار أن الجماعة الأوسع هي الكون ، الذي يُعتبر الله أميراً له ، فإن أول القوانين من حيث المقام وأكثرها شمولاً ، هو القانون الأبدي ، أمر العقل الإلهي . « ولأن العقل الإلهي لا يتصور شيئاً في الزمان ، ولأن مفهومه أبدي ، فإنه يجب القول بأن هذا القانون هو أبدي » . وبما أنه ينظم وقياس كل ما هو خاصص للعناية الإلهية ، فإن من البديهي أن تشارك كل الكائنات بطريقة ما في هذا القانون ، المطبوع فيها ، والذي يجعلها تميل لأعمالها الخاصة ولغاياتها . لكن الإنسان ، باعتباره مخلوقاً عاقلاً ، وقادراً على أن يتنبأ نفسه وللآخرين ، يشارك فيه بشكل أكثر تميزاً وبنوع من الأشباع . وهذه المشاركة في القانون الأبدي من قبل مخلوق مزود بالعقل تُسمّى : قانون طبيعي .

إن الأوامر الأساسية للقانون الطبيعي<sup>(٩)</sup> تتجلى في التوصية : بالتمييز بين الخير والشر ، وفعل الخير والابتعاد عن الشر ، وعدم الاسماة لأولئك الذين يجب أن نعيش بينهم ، والنزوع لحياة تتحقق فيها الطبيعة العقلانية للإنسان ، والتي هي الحيلة في مجتمع ( كما كان يشر بذلك أرسطو ) .

هذه الأوامر المشتركة والمجردة تماماً تبقى هي نفسها بالنسبة لكل البشر وفي كل الأزمنة . فهي لا يمكن أن تخضع من القلب الانساني . لكن تطبيقها يتم في الحالات الخاصة والملموسة ، وفي ظروف مكانية وزمانية خاصة ومحتملة . ومن هنا تنبع ضرورة القانون البشري الذي يترفع مباشرة

(٩) إن القانون الطبيعي يتضمن أيضاً ، وكثيراً ما نسى هذا ، أوامر « ثانوية » : ويجب أن لا ننسوه « كمجموعة قانونية ملزمة كلياً في ضمير كل واحد ، وما على هذا الواحد إلا أن يسلطها : » ( على حد تعبير جيماريتان J. Maritain ) . حول هذا « الانسجام بين الايمان والعقل » لدى القديس توما ، أنظر : م. شوني (M. CHENU) في « الموسوعة العالمية » مقالة « توما الاكويني » : « إن الاوسطيني بونافنتور (Bonaventure) زميل وصديق توما يأخذ عليه أنه يضع ماء العقل في الخمر الصافي للحكمة الإلهية . وعلى هذا سيرد توما ، بدعابة ، بأن الماء تحول الى خمر ، كما في كانا (Cana) . إن بساطة نعمته الانجيلية جعلته يهتف للعقل بقوة » .

من القانون الطبيعي ، باعتباره ، في آن واحد ، نتيجة وتحديداً خاصاً للأوامر المشتركة لهذا القانون . وهكذا فإنه يعود للقانون البشري في كل بلد ، المتغير حسب كل بلد ، والمتفق مع العرف في كل بلد ، أن يُعَرَّف جريمة القتل ويمدد عقوبتها بدقة ، في حين أن القانون الطبيعي يجرمها فقط بصمة مجردة . إن على القانون البشري أن يسد فراغ « الحقوة المحفورة بين المبادئ الكلية للقانون الطبيعي ، وتفاصيل الأعمال الخاصة التي يجب أن تتفق معها ، والتي لا يمكن لأي تفكير فردي أن يكون قادراً على تجاوزها » ( على حد قول أ. جيلسون ) . ويلجأ القانون البشري ، زيادة على العقل ، إلى ما يسميه القديس توما « بالانضباط » الاكراهي ، في البداية ، بسبب الخوف من العقاب ، ومن القوة القمعية التي تمارسها الدولة . ( أما القانون الطبيعي فلا يلجأ لهذا ) . ومن هذا الانضباط وحده يمكن أن يأتي للبشر ، الذين يملكون بطبيعتهم قابلية للفضيلة ، كمال هذه الفضيلة نفسه .

إن القانون البشري يمكن بلا شك أن يتغير . وهذا سيحدث على الأقل لأن مفهوم الخير المشترك يتكامل مع الزمن ، ولأن هناك تعديلات تطرأ على وضعية البشر . ولكن هل هذا يعني أنه يجب تغييره دائماً ؟ إذا ظهر هناك شيء ما أفضل ؟ لا ، يجب القديس توما ، الأمين ، في هذا التردد المحفوظ ، على أفكار أفلاطون ، وأرسطو ، وكذلك على تقاليد القرون الوسطى الخاصة باحترام العرف . إن كل تغيير يزعزع العرف ، ويُقصّ القوة الاكراهية للقاعدة . ولهذا فإن من الأفضل التمسك بما هو قائم ، ما عدا بعض الاستثناءات المحددة بدقة ( كمنفعة لا نظير لها في النظام الجديد ، أو وجود ظلم واضح ) في النظام الحالي ) .

قانون أبدي ، قانون طبيعي ، قانون بشري ( أولنقل وضعي ) ، ذاك هو التسلسل الجليل ذو النهايات الثلاث . لكن مؤلف « المجموع التيولوجي » يضيف له « القانون الإلهي الوضعي » . وهذا القانون مزدوج ، ويتجلى في « العهد القديم » و « العهد الجديد » . إنه القانون المُقَرَّر ، هبة النعمة الإلهية ، « المجانية قطعاً ، والتي لا يمكن تفسيرها بالعقل الانساني وحده » . إن هذا القانون يتفرع أيضاً من القانون الأبدي باعتباره المصدر المشترك والأصل . إن القديس توما يشرح بجزارة ، مستنداً بشكل خاص لمطالبات الغاية النهائية ما فوق الطبيعية ، كيف أن هذا القانون الإلهي الوضعي ضروري ، هو أيضاً ، من أجل توجيه الحياة البشرية .

إننا سنكتفي هنا بالنهايات الثلاث المدروسة ، مُذكرين بأن القانون الأبدي ( عقل وقاعدة حكم الملك السامي ، أمير الكون ) يبدو ، من خلال المشاركة والاشتقاق ، المصدر لكل عقل ، والقاعدة لكل حكم لدى كل الأمراء الخاضعين لله (1) .

### نظرية المقاومة

إن نظرية القوانين ونظرية السلطة تساهمان مع بعض في رفض كل نظام تعسفي ، وفي دعم الكراهية للظلم والطغيان وذلك وفقاً لأرواح القرون الوسطى . إن القديس توما ، سواء في

(1) ش . جورنيه - المرجع السابق ذكره - ص : 200-228

« المجموع التولوجي » أم « في المملكة » يحرص على إبداء أكثر التحفظات صراحة حول الطاعة الواجبة للأمير الذي يكف عن السعي لتحقيق الخير المشترك ؛ ويتنكح القانون الطبيعي .

ففي « المجموع » يعالج بصراحة عدالة وظلم القوانين ذات المصدر البشري . فهذه القوانين يمكن أن تكون ظالمة بالنسبة للخير الانساني ، أو بالنسبة للخير الإلهي . بالنسبة للخير الانساني : مثل القوانين التي تغيد جشع الأمير أو مجده الشخصي أكثر مما تغيد المنفعة المشتركة ؛ أو تلك التي تتضمن تجاوزاً لصلاحية ذلك الذي يصدرها ، أو أيضاً تلك التي توزع بشكل غير متساو الأعباء المفروضة على الرعايا ، حتى ولو كان ذلك وفقاً لمتطلبات الخير المشترك . إن مثل هذه القوانين لا تُلزم الضمير لأنها تعتبر « مظاهر للعنف أكثر مما هي قوانين » . لكن الناس يراعونها تحمياً للأسوأ وللفضيحة والفوضى . لأن على المرء في مثل هذه الحالة أن يضحي حتى بحقه ! أما القوانين الظالمة بالنسبة للخير الإلهي والتي تُسيء مباشرة لحقوق الله - مثل قوانين الطغاة التي تحث على عبادة الأوثان - فإنها بالعكس يجب أن لا تُراعى بأي حال من الأحوال .

الطغيان : إنه نظام ظالم بشكل أساسي ، ويبحث في السلطة عن مصلحته الخاصة وليس عن الخير المشترك . إن الحساب الختامي المحزن لهذا الحكم يقتصر على الأعمال السيئة ، سواء في النظام الزمعي أم في النظام الروحي . لهذا فإن مؤلف « المجموع » ، في الوقت الذي يدن فيه التمرد كخطيئة ميمية لأنها « تمزق النظام القانوني الذي يوفر الخير المشترك » ، يرفض أن يسمي مقاومة الطاغية والانتفاخ على الطغيان بالتمرد . إن التمرد هو الطاغية الذي ، من أجل أن يُجكّم سيطرته ، ينشر الفوضى في صفوف الشعب الخاضع له . إن قلب مثل هذه السلطة لا يُعتبر تمرداً ، شريطة أن لا يُنفذ بطريقة من شأنها أن تجعل جمهور الرعايا يعانون من الفوضى التي ستلوها أكثر من معاناتهم من النظام الطغياني نفسه .

و« في المملكة » عولجت المسألة بمزيد من الدقة . فاللؤلؤف ، حرصاً منه على منع تحول الملكية الى طغيان ، يشير الى أن السلطة الملكية يجب أن تكون « معتدلة » ، لكي لا تتحول الى طغيان . ولكن إذا حدث ، في الواقع ، مثل هذا التحول ، فما هو العلاج ؟ .

التعقل دائماً ! فإذا لم يكن هناك تجاوزات لا تطلق ، فإن تحمل حكم طغياني معتدل ، لفترة ما ، هو أفضل من التعرض في حال مجابهة الطاغية ، لاختطاف عديدة ، أشد خطورة من الحكم الطغياني نفسه ( مثل القمع المتزايد في حالة الهزيمة ، والانشقاقات والمؤامرات أثناء العصيان وبعده ) . ومن جهة أخرى ، من الذي يضمن بأن السيد الجديد لن يكون أشد وطأة وأكثر استبداداً من القديم ؟ إن القديس توما ينصح ، هنا ، بالتأمل بقصة المرأة الكبيرة السن ، في ساراقوزا ، في عهد الطاغية دنيس . فقد كان كل السراقوزيين يتمنون موت الطاغية بينما المرأة هذه كانت تدعو باستمرار من أجل أن يبقى على قيد الحياة . وعندما سأها دنيس عن أسباب ذلك ، أجابت :

« عندما كنت فتاة صغيرة ، كان لدينا طاغية قاسي ، وكنت أتمنى موته . وعندما قتل ، خلفه طاغية آخر أشد قسوة بقليل ، وكنت أعتبر أيضاً أن نهاية سيطرته ستكون

بمثابة جائزة كبيرة . ونحن لدينا أنت كسيد ثالث غير ملائم أكثر بكثير . وهكذا فإنه إذا قُضي عليك ، فإن طاغية أسوأ منك سيخلفك » .

ولكن ليس من الجائز قتل الطاغية إذا أصبح الافراط في الطغيان أمراً لا يطاق ، كما كان يدعو لذلك جان دوسالسيوري ؟ . لا ، يقول مؤلف « في المملكة » . لأن هذا مخالف لتعاليم الرسل الذين يريدون أن نطيع حتى السادة الصّعب . ( ويذكر « الرسالة الأولى » للقديس بطرس التي جاء فيها : « إنه بالفعل لنعمّة ، من أجل احترام الله ، أن يتحمل شخص ما آلاماً أصابته ظلماً » ) . وأي أخطار ستنتج ، من جهة أخرى ، إذا قام أفراد عاديون ، بمبادرة خاصة منهم ، بالشروع في قتل الحكّام حتى ولو كانوا طغاة ! . إن بعض الأشرار سينزعون دائماً للتشهير بالقيادة التي تثقل عليهم دوماً : بحيث أن الشعب سيُعرّض نفسه لخطر فقدان ملك ، أكثر من كونه سيتخلص من طاغية .

الخلاصة : إن من الأفضل التصرف من خلال السلطة العامة . ولكن ما معنى هذا القول ؟ .  
أليس الطاغية هو السلطة العامة ؟ .

إن مؤلف « في المملكة » يفكر بحالتين : أولاً في تلك التي للشعب فيها الحق بأن يزود نفسه بملك . حيثنل يستطيع الشعب ، دون أن يتّهم بعدم الوفاء أو الظلم ، عزل الذي نصّبه ، حتى ولو كان قد أحضر نفسه له للأبد ، أو كبح سلطانه ، إذا أساء التصرف بها كطاغية : لأن الملك « بعدم تصرفه بأمانة في حكم الشعب ، وكما يتطلب ذلك واجبه كملك ، إستحق أن لا يحفظ رعاياه التزاماتهم تجاهه » ( إننا نعرف هنا على النظرية التعاقدية ) . وثانياً في الحالة التي يكون فيها حق تزويد الشعب بملك عائد لجهة عليا . حيثنل يجب انتظار العلاج ضد ابحراف الطاغية من هذه الجهة ، سواء بإنقاص سلطانه أم بعزله باعتباره ملكاً فاسداً .

وخارج هاتين الحالتين ، ونظراً لعدم وجود أي حل إنفاذ إنساني ، فإنه لم يعد هناك إلاّ اللجوء الى ملك الجميع ، أي الى الله . فهو الذي يستطيع أن يجعل القلب القاسي للطاغية يميل للحنن . ويستطيع أن يزيل أو يميل لحالة بائسة الحاكم الضال الذي يرى بأنه غير جدير بالاهتمام . وكل هذا ، شريطة أن يكون الشعب نفسه قد تحرر من الخطيئة التي يعتبر شقاً ه قصاصاً لها : « يجب نزع الخطيئة لكي توقف مصيبة الطغيان » .

إن ما يستهدفه القديس توما ، من كل هذا ، هو « الطاغية بالممارسة » ، أو بعبارة أخرى ، الأمير ذو الصفة الشرعية الذي فسدت سلطته من خلال الممارسة ، وليس المُنصب الذي استولى بدون أي صفة على السلطة سواء بقوة السلاح أم بأي طريقة باغية (١) .

### الحكم الأفضل

إن اهتمام الفقيه الكبير بالحيلولة دون تحول السلطة الى طغيان ، ويجعلها ، لهذا الغرض ،

(1) انظر : كارليل ٧ - ص : 92 وجورنيه : ص : 409

معتدلة ، أشر بقوة وبشكل بديهي ، في جوابه على السؤال الخاص بالحكم الأفضل . لكن اهتمامات أخرى امتزجت بهذا الاهتمام . منها اهتمامه بوحدة الدولة ، وبالسلم الاجتماعي الذي يضمها . ومنها أيضاً اهتمامه بالفضيلة ( والتميز والقيمة ، والنوعية والكفاءة ) لدى الحكماء . ويقابل هذا المزيج من الاهتمامات بشكل طبيعي الى حد ما ، مزيج من مختلف أشكال الحكم ، يمكن وصفه ، بدون ادعاء الدقة التقنية ، بالدستور المختلط . إن القديس توما يُجَبِّد ، في الواقع ، هذا الانغماس في « المجموع » .

ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد أنه اختار أيضاً نظام الحكم المختلط « في المملكة » ، المؤلف الذي تركه غير مكتمل ، وكتب من خلال منظور مختلف كلياً عن كتاب « المجموع » ، وكان عبارة عن مديح للملكية الخالصة ( التي ينبغي مع ذلك « تعديلها من أجل تجنب خطر الطفانيان ) ، موجه الى ملك قبرص ؟ . إن من الحكمة أكثر هنا أن نتكهن .

إننا نقرأ في « المجموع » أن سن القانون البشري الذي يجب أن يكون مُنظماً وفق الخير المشترك ، يعود إما للجمهور بكامله ، وإما للشخص العام المكلف بتحمل عبء كل الجمهور . كما نقرأ أيضاً ( فيما بعد ، في السؤال رقم 95 ) إن هذا القانون البشري يجب أن يُسن « من قبل ذاك الذي يحكم جماعة المدينة » . الأمر الذي يقود القديس توما لأن يحدد على عرار « الفيلسوف » ( أرسطو ) مختلف أنواع النظم السياسية . وهكذا يستعرض على التسوالي النظم الملكية والارستقراطية ، والأوليغارشية ، والديمقراطية ، من أجل تحضير الطريق للنظام المختلط المؤلف من النظم السابقة . والذي يعتبر « الأفضل » . من إذن يسن القانون في هذا النظام ؟ الكبار والشعب مجتمعين (1) .

وها هو ( فيما بعد في السؤال 105 ) النص الشهير المستوحى من « العهد القديم » ومن التنظيم الحكومي الذي أعطاه موسى للعبريين :

« لكي يكون تنظيم السلطات جيداً ، في مدينة أو شعب ما ، يجب الانتباه لثلاثين : الأول أن يكون لجميع المواطنين نصيب ما من السلطة . ففي هذا تكمن الوسيلة للحفاظ على السلم في صفوف الشعب ، لأن كل الناس يحبون تسوية من هذا النوع ، ويتمسكون بالحفاظ عليها . . . والثاني يتعلق بمختلف أنواع نظم أو توزيع السلطات . لأن هناك عدة أنواع من النظم ، عرضها أرسطو . . . وها هي النوعان الرئيسيان : الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته ، والارستقراطية أي قيادة رجال النخبة ، حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته » .

وعليه ( يتابع المؤلف ) فإن أفضل توزيع للسلطات ، في مدينة أو مملكة ما هو التالي :

« في البدء يكون هنالك رئيس واحد يتم اختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته .

(1) « المجموع » . . . السؤال 90

ثم يأتي تحته بعض الرؤساء المختارين لفضائلهم . ومع أن سلطتهم هي سلطة البعض ، فإنها تعتبر مع ذلك سلطة الجميع ، لأن بالامكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب ، أو لأنهم بالفعل مختلفين عنه .

ويلح المؤلف على أن هذا هو النظام الأفضل ، المركب بفضل موازنة مأخوذة لحسن الخطم: النظم النقية الموزونة جيداً :

« من الملكية ، باعتبار أن فرداً واحداً يحكم فيها ، ومن الارستقراطية ، باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة فيها بسبب فضيلتهم ، وأخيراً من الديمقراطية ، باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب ، وأن الشعب هو الذي يعود له أمر انتخابهم . »

ويشير المؤلف ، من جهة أخرى ، إلى أن هذا النظام هو المؤسس وفق قانون الله . لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ، ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخاً من الحكماء والتميزين ، الذين يختارون من بين صفوف الشعب ، ويتخبون بواسطته . لقد كان ذلك النظام ملكياً وأرستقراطياً وديمقراطياً (1) .

إن هذا النظام المختلط ذا الهيمنة الملكية الذي تضمن فيه فضيلة الحكام تَوَجَّه الدولة للخير المشترك ، هو الوحيد السيد حقيقة (2) . فهو يستجيب بالفعل لمختلف الاهداف التي تشغل بال مؤلف « المجموع » ، إن أوجه الشبه مدنية بينه وبين النظام السياسي في ذلك العصر ، وكذلك بينه وبين المفهوم العام للنظام ، باختصار ، التضمن « للتعددية » ، والذي كان يبتناه القديس توما .

إن كتاب « في المملكة » يدلل كفاية من عنوانه نفسه ، على أن المؤلف يدرس نظاماً نقياً ، نموذجياً ، هو نظام حكم الفرد أو النظام الملكي . وإن هدفه دقيق ومحدد ، في الزمان والمكان : وهو أن يكون « دليلاً » في السياسة المسيحية ، موجهاً للملك في السلطة . إنه يستجيب للوضعية الخاصة لقبرص ، التي كانت تتطلب ، بدون شك ، في ظل أسرة لوسينيان (Lusignan) ، نحو عام 1266 ، تقوية السلطة الملكية . ولهذا كانت نبرة المؤلف مدهشة ( باستثناء الصفحات التي نعرفها والمكرسة لخطر الطغيان ) .

إن المؤلف يؤكد بقوة أن حكم الفرد هو أفضل من حكم العدة ، بشرط أن تكون هناك عقبات في وجه الطغيان . وهذا لأربعة أسباب ( ستصبح تقليدية ) . 1 - بما أن الغاية الأساسية للحكم هي الوحدة أم السلام ، « فإن من يكون ، في حد ذاته ، واحداً ، يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل من الذي يكون بحد ذاته كثرة » ، 2 - لأن الطبيعة التي تحقق في كل شيء الأفضل ،

(1) « المجموع » ... السؤل 105 . أنظر : م. دومونجور (M. Demougeot) . نظرية النظام المختلط لدى القديس توما الاكويي »

(2) رسالة دكتوراة في الحقوق - باريس - 1927 (La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin)

(2) أنظر « المجموع » ... ص : 97



تسير في نفس الاتجاه : إن جزءاً واحداً في الجسد ، هو القلب ، يحرك كل الأجزاء الأخرى .  
والتحولات ليس لها إلا ملكة واحدة ، وفي كل الكون لا يوجد إلا إله واحد ، هو خالق وحاكم كل  
الأمياء » 3 - لأن التجربة تؤكد ما توحى به الطبيعة والتفكير العقلي : فالفتن الدائمة تكتسح  
المدن التي لا يحكمها فرد واحد ، 4 - ولأن الطغيان ، أخيراً ، وهو الشر الأسمى ينشأ أيضاً عن  
الحكم الجماعي ، بسهولة أكثر مما ينشأ عن حكم الفرد :

« فإذا بدا أن من الواجب تجنب الملكية ، التي هي النظام الأفضل ، أكثر من  
غيرها ، بسبب الطغيان ، فإن الطغيان بالعكس ، لا ينتج ، عادة ، عن حكم الفرد  
أكثر مما ينتج عن حكم العدة . وينجم عن هذا . . . أن من الأفضل للمرأة أن تعيش  
في ظل حكم ملك واحد ، من أن تعيش في ظل حكم العدة » (1) .

إن اعتماد النظام الأفضل بسبب الخوف من أن يعطي طاغية سيكون إذن خطأ جسيماً . لهذا  
يكفي اتخاذ ضمانات مناسبة : منها « تزويد الجمهور بملك يتم اختياره بنجاح ، وبحيث يكون  
هناك قليل من الفرص في أن يفرق في الطغيان . ثم بعد تنصيب هذا الملك ، يمكن تنظيم إدارة  
الدولة بالشكل المناسب الذي تصبح معه السلطة الملكية « معتدلة » .

ولكن كيف سيكون من المناسب فعل ذلك ؟ . الجواب : « إننا نستنصح ذلك فيما  
بعد » (2) .

لكن هذا المبدأ لم يأت مطلقاً . فنصر القديس توما يتوقف في الكتاب الثاني من المؤلف  
( الذي يتضمن أربعة كتب والذي سيكملة بتولييمه دولوج (Ptolémée de Lucques) ولكن بروح  
مختلفة كلياً ) .

وفي كل الأحوال فإن المكان الراجح الذي يخصه القديس توما للملك ، القائد الوحيد ،  
الذي توجه فضيلته شعبه للخير المشترك ، سواء في ملكية « في المملكة » التي ينبغي جعلها معتدلة ،  
دون أن نعرف كيف ، أم في النظام المختلط الذي دعا له كتاب « المصنوع » ، يبدو لنا مكاناً مفيداً  
بشكل خاص ، إنه يتجل كانعكاس لمرحلة الانتقال الحاسمة التي بدأت ، في ذلك العصر ، في  
فرنسا - فرنسا القديس لويس - كما في غيرها ، والتي ستمتد على مدى قرنين .

إن مجرى التاريخ ، باعتباره نتيجة وسبباً ، في آن واحد ، لمجرى الأفكار ، سيجعل التحول  
من الكثرة الى الوحدة (reductio ad unum) ، الذي يميز الدولة ، محتاجاً الى ملك من أجل أن  
يتحقق .

إن المدينة القديمة (La Polis, la civitas) لم يكن بإمكانها أن تحقق هذا التحول ، بدون رئيس

(1) « في المملكة » - ترجمة رونني (Rognet) - « في الحكم الملكي » - مقالة حديد لشارل جورنييه - باريس -  
Librairie du Dauphin - 1931 - ص : 38

(2) « في المملكة » - ترجمة كوينيه - ص : 58

وحيد ، إلا بفضل مساحتها الضيقة وقوة خُلُقها الخاص . أما الآن ، وفي أواخر القرن الثالث عشر تقريباً ، فإن الملك يفرض نفسه لهذا الغرض ، في الكيانات الإقليمية الواسعة بدرجات متفاوتة والمُسَمَّاة بالملك (regna) . إنه الملك الذي تتناقص صفته كإقطاعي ، ويتناقص تقبده في عمله بالعناصر الأخرى في الجماعة ، والذي يعتمد ، بهذا المقدار ، عن كل نظام « مختلط » ، وعن كل « تعددية » . الملك الذي كان ينزع أكثر فأكثر للسلطة العليا ، للسيادة . الملك القومي أكثر فأكثر الذي يعتبر تجسيداً ورئيساً وحيداً للدولة - الأمة ؛ الملك السيد في الدولة - الأمة السيدة .

والامبراطورية ؟- إن القديس نوما لا يتحدث عنها . إنه لا يتم قط « بإحياء هذه الجثة » ( على حد تعبير أ. جيلسون ) ، أو برفض سلطة أصبحت شبحاً . إن هذا لا يعني أبداً أنه تخلى عن الفكرة الكلية ، فكرة وحدة عليا للإنسانية في ظل حكومة الله السامية ، والمستوحاة من المبادئ السامية للعدالة : لأن هذه الفكرة ، بالضغط ، هي التي تحكم نظرية القوانين وتتجاوز الخصوصيات القومية . ومع ذلك فإن القديس نوما لم يعالج ، على الصعيد السياسي - الديني ، إلا المجتمعات الزمنية الخاصة وأمرائها ( أي بعبارة أخرى ، الرؤساء الذين ، بغض النظر عن ألقابهم المختلفة ) ، « يتولون السلطة العليا في بلادهم » ( . وفي حين أن المدينة كان بإمكانها أن تكبر وتتحوّل إلى مملكة ، بالمعنى الضيق لكلمة مملكة ، وبقيت بالرغم من تغير مساحتها وحدة سياسية خاصة موافقة للمفاهيم الارسطوطاليسية ، فإن الامبراطورية ذات النزعة الكلية كانت ، من جهتها ، تتعلق بغاية مختلفة تماماً » ( ١ ) .

---

( ١ ) أ. جيلسون : « دانتى والفلسفة » ( Dante et la philosophie ) - باريس - VRIN - 1939 - ص : 172 - 173

## الفصل الخامس

### نحو الدولة القومية والسيدة

بدأت خيرتان ذات طابع فكري ، وغريبتان عن العبقريّة الخاصة للعالم المسيحي في العصور الوسطى ، بالتأثير بشكل خطير على هذه العبقريّة ، واستمرت بالتأثير عليها بشكل متزايد الخطورة ؛ وهما : القانون الروماني والارسطوطاليسية .

#### القانون الروماني والارسطوطاليسية

بدأت هاتان الخميرتان ، بالمقابل ، ومن خلال تنسيق آثارهما ، ملائمتين ، بشكل فريد ، لتقدم فكرة الدولة ، الدولة القومية والسيدة (L'Etat national et souverain) المَجَسَّدَة بملكها . إنها نقطة سيسلط عليها جدو لاغارد ، في مؤلفه الكبير : « ولادة الروح العلمانية مع انحطاط العصور الوسطى » ، ضوءاً ساطعاً ؛ وسيبدو فيه مهتماً قبل كل شيء ببيان تأثير هذه الظاهرة على العلاقات بين السلطين الروحية والزمنية . وهو تأثير كبير في الواقع . لأن الدولة القومية ، في نضالها من أجل تأكيد استقلالها ، استعملت ضد البابوية والامبراطورية ، سلاح الإحياء المزدوج للقانون الروماني والارسطوطاليسية .

لقد بدأ إحياء القانون الروماني ، في البدء ، في زمن فقهاء بولونيا ، وكأنه يعمل لمصلحة الامبراطور ؛ بالرغم من أن حزب الكنيسة لم يتوان عن البحث فيه عما يدعم أفكاره الخاصة . وقد أراد كل من فريديريك دو باربروس ، وفريديريك الثاني أن يكون وريثاً لروما الامبراطورية . ولهذا كان ملك فرنسا فيليب - أوغست (Philippe-Auguste) يعتقد أنّ عليه أن يرتب من هذا العلم الماكر . فطلب الى البابا هورنيوس الثالث أن يمنح تدريس القانون الروماني في جامعة باريس . لكن الملوك الكايتانيين (Capétiens) أدركوا ، بمساعدة فقهاءهم ، أي خدمات سامية يمكن لهذا القانون ، بعد توضيحه وتكييفه ، أن يقدمها لهم ، شريطة اتخاذ بعض الاحتياطات .

خدمات ضد الانقطاعية أولاً . فمقابل تجزئة السلطة وغموض القانون العام والقانون الخاص . كان يمكن للقانون الروماني أن يبلور مفهوماً دقيقاً للشيء العام (res publica) ، ومفهوماً ليس بأقل دقة للسلطة العامة (Imperium) ، سلطة « مليّة ودائرية » ، كاملة ومطلقة ، ومفوضة لرئيس وحيد كان يحسد الدولة وسادتها (majestas) .

وخدمات ضد الامبراطور ثانياً . وذلك بفضل عملية مراوغة حقيقية تجلّت فيها كل براعة الروح الفقهيّة ، وذلك من خلال إعلان الملك أميراطوراً في مملكته : وهكذا لم يكن الملك يتمتع

فقط بالامتيازات الخاصة التي اعترفت بها تقاليد العصور الوسطى للإمبراطور ، وإنما كان يعطى أيضاً ، وبشكل خاص ، أساساً لاستقلاله في وجه طموحات الامبراطورية للهيمنة على التيجان البسيطة .

وخدمات ، ثالثاً ، ضد البابوية في الصراع المحتمل معها . وهو صراع كان من السهل توقعه فور انتهاء المنازعة بين السيفين هزيمة الامبراطورية وضعفها . فبعد أن اصطدم البابا ، المدعوم بفقهائ الكنيسة ، بالامبراطور الذي صَفَّحَهُ فقهاءه بالقانون الروماني ، وانتصر عليه ، عاد واصطدم بالملك « الامبراطور في مملكته » ، والذي زوده فقهاءه بنفس الأسلحة القانونية بعد تجديدها . لكن البابا ، في هذه المرة ، هو الذي هُزِمَ .

وخدمات ثمينة للغاية أخيراً ، ضد النظرية التعاقدية التي كانت . وفقاً للمثل الأعلى السياسي في العصور الوسطى ، تُعَدُّ من السلطة الملكية . فقد تمكن الملك ، الامبراطور في مملكته ، من الاستئثار بالنظريات القانونية لعقهاء القانون الروماني - المصنَّعة « تبعاً للسلطة الشخصية للإمبراطور (1) » - في سعيه لأضفاء الصبغة الشرعية على سلطته الشخصية الخاصة على رعاياه . كما تمكن ، بصفة خاصة ، من تطبيق قاعدة أولبيان (Ulpian) (2) « على كل ما يحلو للأمير ، تاركاً بعناية في الظل أساسها الديمقراطي ، وذلك كما كان يفعل الاباطرة الرومان . إن ما سيحتفظ به فقهاء الملك فيليب الجميل (Philippe le bel) ، من النصوص القانونية الموروثة عن روما هو ، على حد تعبير ج. لاکور - جاييه (G. Lacour - Gayet) الدقيق ، « صورة الامبراطور ، السيد المطلق للدولة ، الذي ليس عليه أن يقدم حساباً لأحد ، والذي يدَّعي على هواه بأن خلاص الشعب هو قانونه الاسمي » (3) .

أما إحياء الأرستوطالية فقد كان يُغيَّر الفكرة الوسيطة حول الدولة ، بطريقة ليست أقل عمقاً ، وإن كانت ، في حينه ، أقل ظهوراً .

فقد أدخلت المدرسة الأليبرتية - التوماسية (L'école albertino-Thomiste) في المسيحية كل ما كان بإمكانها أن تحتصه من الأرستوطالية ، دون أن يشكل ذلك خطراً على الإيمان والعقيدة . ففيما كان يتصل بالمجتمع السياسي ، بشكل خاص ، اعترف القديس توما للدولة بظايع طبيعي متفق مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان ؛ أي بشرية أخلاقية ، وذلك بدلاً من أن يرى فيها مؤسسة تعاقدية بحتة ، أصبحت ضرورية بسبب الخطيئة الأصلية . لكنه ، في الوقت الذي حرص فيه على أن لا ينتقص من مزايها ، كما كان يفعل أسلافه ، تمجيداً كثيراً . فغايات الدولة ، المدنية ، لم تكن إلا غايات متوسطة . وإذا كان عالم المواطنة « الذي استوعبه المسيحية الآن ، قد استأنف

(\*) القائلة « بأن إرادة الأمير لها قوة القانون لأن الشعب ، بموجب قانون التولية نقل له كل سلطاته » (الترجم )

(1) دولاغارد - المرجع السابق ذكره - 1 - ص : 150

(2) ج. لاکور جاييه (G. LACOUR-GAYET) : « التربية السياسية للسويس الرابع عشر » (L'éducation

politique de Louis XIV) - باريس 1898 - ص 334

السير ، على حد تعبير ر. لايروس ، في طريقه الفلسفي «<sup>(١)</sup>» بعد غياب طويل ، فإن بعث التوماسية للمدينة لم يكن مع هذا ، ولا يمكن أن يكون إلا نسيباً . لأن الاستقلال الذاتي الذي يمكن أن يُعطى للدولة إزاء السلطة الروحية لم يكن إلا نسيباً أيضاً : «ولاً لأنه كان خاضعاً للاختصاص القضائي ، المعنوي على الأقل ، للكنيسة . لقد كان استقلالاً اتياً مشابهاً ، كما أشير لذلك غالباً»<sup>(٢)</sup> ، للاستقلال الذاتي للفلسفة إزاء علم اللاهوت ، وللعقل ، الإيمان ، والطبيعة إزاء ما فوق الطبيعة وإزاء النعمة الإلهية .

لكن فكر أرسطو ، بحد ذاته ، لم يكن يقف بهذه الطريقة مكان الطبيعة والعقل والمدينة أو المجتمع السياسي . لقد كان للمذهب الطبيعي الأرسطوطاليسي مدى مختلف كلياً . إنه كان يمتح الفكر على أن يطرح على نفسه أسئلة من النوع التالي : إذا كانت الدولة طبيعية ، وإذا كانت تبرر نفسها عقلاً ، وليست محتاجة أبداً لتبرير جزاء فوق طبيعي ، وإذا كانت تسعى لغاية ليست فقط مادية ، وإنما أخلاقية أيضاً ، تكمن في تحقيق حياة فاضلة لأعضائها ، وإذا كانت مجتمعاً كاملاً ، يكتفي ذات بذاته ، فلماذا ينبغي عليها أن تخضع للاختصاص القضائي المعنوي لقوة خارجية بالنسبة لها ، وذلك بحجة أن هناك حقيقة مُنزلة ، وحياة فوق طبيعية ؟ أي أمر هو أكثر لا عقلانية من هذا ؟

إلا أن سؤالاً من هذا النوع ، إذا لم يكن قادراً على ملامسة فكر القديس توما ، فإنه كان قابلاً لأن يطرح نفسه على عقول أخرى تأثرت أيضاً بالأرسطوطاليسية ، ولا سيما بشكل خاص لها ، يقال له « ابن الرشيدة » ، نسبة للفيلسوف العربي الكبير ابن رشد (Averroes) المُفسر الشهير لأرسطو ، المولود في قرطبة عام 1126 ، والمتوفى في عام 1198 .

وليس هناك ما هو أصعب من توضيح مضمون ما سُمي بالابن رشديّة اللاتينية ، بدقة . لقد كانت كليات الآداب التي تدرس الفلسفة ، في باريس و أكسفورد ، على سبيل المثال ، تشرح أرسطو بمساعدة تفسيرات ابن رشد « الدقيقة جداً ، والأمنية جداً ، والتي كانت ، لهذا السبب نفسه ، تحتوي أفكاراً بعيدة جداً عن العقيدة المسيحية »<sup>(٣)</sup> . إن إحدى هذه الأفكار كانت فكرة الحقيقة المزدوجة : الحقيقة العقلانية المطلقة ، والحقيقة المنزلة من الله . إن هذه الحقيقة الأخيرة لم تكن موضوعاً للتساؤل ، وإنما تركت لمجادلات علماء اللاهوت الذين كانوا يريدون ، من جانبهم ، أن يدعوا المتدينين بالمذهب الطبيعي يسألون ، بكل هدوء ، العقل وسيد العقل ، أرسطو ، عن حقيقة أخرى . إن هذه النزعة الفلسفية لفصل العقل عن الإيمان ، باعتبارها ميدانين لا يمكن لأي منهما أن يقهر الآخر ، يمكنها ، من خلال منحدر منطقي ، أن تتجلى على الصعيد السياسي ، بفصل جذري بين دائرة الدولة ودائرة الكنيسة .

(١) ولا سيما من ثيل جيلسون في « الفلسفة في العصور الوسطى » . وستشير ، في موضوع « التركيب التوماسي ، لتحفظ ريجين برو : « . . . إنه خطأ بصري يبحث أن نرى فيه » نظاماً فكرياً مسيطراً في القرن الثالث عشر . فلقد كان ، بالعكس ، في ذلك العصر ، نتيجة لنوع من حسم غريب كان هناك ميل لطرده » ( و لكي ننهي من العصور الوسطى - باريس - سوي - 1977 ص : 141 ) .

(١) ر. لايروس - المرجع السابق ذكره - ص : 117 و 121

(2) « الموسوعة العالمية » - مقالة « ابن الرشيدة » - ل. ج. جوليه (J. JOLIVET)

فإذا كانت الارسطوطاليسية الجديدة التوماسية تحوي من الآن بذرة المطالبة باستقلال الدولة إزاء سلطة روحية غازية ، فأي متطلبات لهذه الدولة على حساب الكنيسة لن تكون موضع تبرير من جانب الابن رشيد « السياسية » ؟ .

إن التأثير المزدوج الروماني والارسطوطاليسي وامتداداته ، كما أتينا على توضيحه ، يمكن أن يظهر ممزوجاً مع غيره من العناصر الأخرى ، أثناء النزاع الكبير التي حدث بين البابا بونيفاس الثامن (Boniface VIII) وملك فرنسا فيليب الجميل (1296-1303) . لقد سجلت الدولة القومية والسيدة ، المُجسَّدة بالملك ، في هذه المناسبة ، نقطة حاسمة .

وعبثاً ذهب صوت دانتي (Dante) ، المستند أيضاً ، ولكن بطريقة أخرى ، للقانون الروماني والارسطوطاليسية ، والذي ارتفع منذ عام 1311 ليدعو لنظام مثالي جديد للعالم المسيحي يسيطر فيه الامبراطور الملك الكلي على السلطة الزمنية ( وذلك ضد الاطروحة التيقراطية ، وضد طموحات الممالك الخاصة ، على حد سواء ) . إن مؤرخ الأفكار السياسية يجب عليه أن يولي انتباهاً شديداً لكتاب « المدافع عن السلام » (Defensor Pacis) المقذع والفريد الصادر في 1324 ، لمارسيل دو بادوا (Marsile de Padoue) ، الذي ارتبط بالقضية الامبراطورية للسويس دو بافير (Louis de Bavière) ، أكثر مما يولييه لكتاب « في الملكية » (De Monarchia) لدانتي . وذلك دون أن يقلل من أهمية فكر الفرنسيسكاني الانجليزي الشهير غيوم دوكام (Guillaume d'Occam) ، الملقب « بالفقيه الذي لا يُعهر » ، المرتبط بنفس القضية السياسية ، والذي عمل بعمق على تقويض « كاتدرائيات الأفكار » التي تأسست في القرن السابق . وسرى أن انشقاق العالم المسيحي ، الذي أعلنت عنه الكثير من الفرقعات ، يسير في نفس الوقت مع النمو الذي لا يقاوم لسلطة الملكيات القومية .

## 1 - النزاع البونيفاسي (1296-1303)

رغم غف النزاعات السابقة في داخل العالم المسيحي (Respublica chirstiana) بين المجتمع السياسي (regnum) ، بالمعنى الواسع للكلمة ، والمجتمع الكليروسي (sacerdotium) ، فإن القضية العامة لعلاقاتها المتبادلة لم تُطرح حقيقة ، بكل اتساعها المذهبي إلا بمناسبة هذا النزاع المشهود . إن الميجان والمغالة اللذين صاحبا المطالبة حينئذ بحقوق الكليروس ، أشارا من جانب فيليب الجميل وأتباعه تأكيداً قطعياً ، وعدوانياً بشكل خاص ، لحقوق المجتمع السياسي ، أو لنقل باختصار ، الدولة .

والدولة المقصودة هنا لم تعد هذه الامبراطورية الشاسعة التي كانت تفتقد ، بشكل خطير ، للارباك الداخلي ، والتي كانت تعيش كمفكرة أو كإسطورة فاتنة بعد تحويلها الى مؤسسة مترعزة على إثر الفشل الذي لحق بفريدريك الثاني . إنها هذه المرة مملكة ، وبالذات مملكة فرنسا ، التي كانت حينذاك ، حسب رأي ر. فاوتيه (R. Fawtier) ، النموذج البارز « لتلك الوحدات الإقليمية الجيدة التنظيم والتي كان ينمو فيها شعور بالولاء الملكي ، هو بمثابة البذرة للشعور القومي » ...

إن بونيفاس الثامن وأتباعه - أي حزب الكنيسة - لم يدركوا أن فليبي الجميل كان يملك في مملكته الفرنسية قوة حقيقية بخلاف الأباطرة في إمبراطورياتهم ذات الروابط الرخوة جداً .

### حزب الكنيسة وبونيفاس الثامن : *Unam Sanctam*

كان حزب الكنيسة هذا ( وفي المقام الأول جيل دو روم (Gilles de Rome) في كتابه « في السلطة الإكليريكية » (De Potestate ecclesiastica) (1301) ، وجمالك دو فيتربر (Jacques Viterbe) في كتابه « في النظام المسيحي » (De regimine christiano) (1301-1302) ) يطالب للبابا بالسيادة على السلطتين الزمنية والروحية ، وذلك بمقتضى نوع من الحق الإلهي البابوي .

فجيل دو روم ، ناسك القديس أوغسطين ، وتلميذ القديس توما في باريس ، وأسقف مدينة بوج (bourges) ، منذ عام 1295 ، كان يعتزم إعطاء قاعدة فلسفية للأطروحة التيوفراطية ، يتم على أساسها تجاوز كل الخلافات . وقد تصور نظام الكون كتسلسل وحيد تنفرع فيه سلطة من هم أدنى عن من هم أعلى ، وتخضع لهم كلياً . وبما أن السلطة الزمنية أدنى من السلطة الروحية ، فإن « السيف » الزمني هو تحت « السيف » الروحي . فإذا لم يكن الملوك والأمراء خاضعين للكنيسة إلا في القضايا الروحية ، فإن السيف لن يكون تحت السيف ، وسيكون النظام مُتَهَكاً . إن كل الممالك يجب إذن أن تكون تحت سلطة نائب المسيح ، رئيس الكنيسة ؛ وكل السلطات في هذه الدنيا يجب أن تكون موحدة تحت لواء الخضوع للكنيسة . إن أي علاقة بين أعلى وأدنى (dominium) ، سواء تعلق الأمر بسلطة شخص على آخر ( وهذه هي السلطة السياسية ) أم بسلطة شخص على شيء ( وهذا هو حق الملكية ) لا يتكون شرعية إذا لم تحصل على تقديس الكنيسة . وينجم عن هذا أن الملوك يخضعون بما لكهم ، والمؤمنين بممتلكاتهم بفضل أهمهم الكنيسة التي أحيتهم روحياً ، أكثر مما يخضعون بها بمقتضى النقل الوراثي من آباؤهم الأرضيين .

هكذا يلائم جيل دو روم بين السمو الروحي لرئيس الكنيسة وبين الحق السامي للملكية الكلية من خلال الاستعانة بشكل بديهي ، ببعض أصناف الحق الانقطاعي .

لكنه ينكر ، من جهة أخرى ، أنه يريد تمكين صفو عمل السلطة المدنية . فهذه السلطة ، برأيه ، لها ما يبرر وجودها ، ولكن باعتبارها ثانوية ومساعدة . فالكنيسة لا تدير مباشرة السلطة الزمنية . إن هذا الأمر لا يتعلق بها « بالدرجة الأولى » ؛ ومن الأفضل لها أن لا تُغرَق نفسها في هموم هذه السلطة ، نظراً لأن عليها أن تتحمل ، قبل كل شيء ، وبطريقة عادية وطبيعية ، أعباء السلطة الروحية . ومع ذلك فإن كل أنواع الحالات تبرر التدخل الكنسي في شؤون السلطة الزمنية ، وذلك باسم السلطة الروحية التي تجسد نفسها معنية بها . والكنيسة وحدها هي التي عليها هنا أن تضع عملياً الحدود لتدخلها . إن البابا ، الذي يعتبر في هذه الدنيا جندي الله هو ، مثل الله ، لا يتخضع إلا لذاته ، ولا يعرف كقاعدة إلا رغبته ، وكمرافة إلا ضمير مسؤولياته السامية » (1) .

( ج . د . ويفيري (J. RIVIERE) = « معضلة الكنيسة والدولة في زمن فليبي الجميل » (Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel) - لوفان وباريس - 1926 )

ويمكن القول بأنه كان من المستحيل الذهاب أبعد من جيل دوروم في تمجيد السلطة البابوية التي نودي بها كأساس وحيد لكل علاقة شرعية ، وكَحَكَمَ للمحقوق الخاصة والعامّة ، في كل الأمكنة .

أما جاك دو فيترب ، الذي كان أيضاً ناسكاً للقديس أوغسطين ، ومعلماً لعلم اللاهوت ، فقد درس الكنيسة باعتبارها مملكة (regnum) ، مملكة المسيح ، قبل أن يُحدّد مدى اتّساع سلطة رئيسها : البابا .

فبالنسبة لمؤلف « في النظام المسيحي »<sup>(٩)</sup> تعتبر الكنيسة المملكة الحقيقية الوحيدة ، وذلك بتوسيع وتعميم المعنى (الضيق) لهذه الكلمة :

« إن الكنيسة مملكة بالضبط ، لأنها تضم عدداً كبيراً من الشعوب والأمم المختلفة ، المنتشرة في كل أنحاء الأرض ، ولأنها تحتوي على كل الخيرات الضرورية للحياة الروحية وخلص البشر ، ولأنها تضم ، على غرار المملكة ، مجموعات تتدرج فوق بعضها البعض ، مثل المقاطعات والابرسشيات والخورانيات والهياشبات الدينية »<sup>(١٠)</sup> .

إن الكنيسة هي المجتمع الوحيد الذي يستحق حقيقة اسم « الشيء العام » (res publica) أو « شيء الشعب » (res populi) ، لأن فيها وحدها تكمن العدالة الحقيقية ، والمصالح الحقيقية ، والجماعة الحقيقية . إلا أن هذا لا يعني القول بأن السلطة المدنية لا تستجيب لضرورة طبيعية ، ولا تأتي ، بهذه الصفة ، من الله . لكن كل سلطة بشرية هي غير كاملة . وكل نظام طبيعي بحاجة للنعمّة الإلهية من أجل أن يرتفع للكمال . فهو إذن بحاجة للكنيسة . . . الجماعة الوحيدة للنعمّة الإلهية ، والمجتمع الكامل (Societas perfecta) الوحيد الذي تنجّه إليه كل جماعة أو مجتمع طبيعي من أجل بلوغ قدرها الأعلى : هكذا تأتي السلطة الروحية لنجدة السلطة الزمنية (إننا نعرف هنا على طريقة تفكير أرسطوطاليسية - توماسية) .

إن البابا ، رئيس هذه المملكة ، التي لا نظير لها ، يمتلك كامل السلطة الروحية . إنه يمتلك الملكية الروحية التي هي بالضرورة أعلى من الملكية الزمنية التي لا تنتق إلا من الطبيعة . ولهذا فإن له إذن أن يحكم (وهذه هي أعلى وظيفة ملكية ! ) على الأمراء الزمّنين ، وأن يؤدّبهم « إن لم يكتفوا عملهم مع الغاية العليا التي يسعى إليها المجتمع الروحي » . إن سلطته الروحية تحوي السلطة الزمنية ، كما يحوي الأعلى الأدنى . لكن التنفيذ الفوري والأعمال العادية لا تدخل في دائرة

(٩) « البحث الأقدم للكنيسة » (Le plus ancien traité de l'Eglise) = ذلك هو العنوان الذي أعطاه هـ . أكس .

أركيلير لطبعته النقدية للمؤلف الصادرة في باريس - 1926

(١١) ترجمة أركيلير - المرجع السابق ذكره - ص : 33



اختصاصه . فهو يتمسك بالبقاء في قمة السلطة ، يدعمه في ذلك مبدأ يقتصر تطبيقه على بعض الحالات الخاصة - لكنه يجعل منه الحائز الوحيد لسلطة ملكية تامة وكاملة وملئية (1) .

على ضوء هذين المؤلفين الكبيرين اللذين عبّرا عن أفكار حزب الكنيسة ، ولا سيما مؤلف « في السلطة الكليروسية » ، لجيل دو روم ، الذي تأثر به جاك دوفيترب ، بشكل جلي ، من المناسب ، الى حد ما ، أن نقرأ البراءة البابوية الشهيرة المعروفة بـ *Unam Sanctam* الصادرة في تشرين الثاني 1302 .

لقد تلت هذه البراءة براءة (Clericis Laicos) ، الصادرة في شباط 1296 ، وبراءة (Ausculta fili) الصادرة في كانون الأول 1301 . وفيها يقول بونيفاس الثامن ، بشكل ما ، كلمته الأخيرة حول سلطات رئيس واحد لكنيسة واحدة . إلا أن هذا لا يعني أن البراءة تضيف حقيقةً شيئاً جديداً على تأكيدات إينوسان الرابع وفههاء الكنيسة . لكن أي وثيقة رسمية صادرة عن البابا لم تعرض مطلقاً قبل ذلك مثل هذا التركيب ، وهذا التركيز للحجج والحجيات لصالح السلطة التامة . فلقد ورد فيها كل شيء : نظرية السيوف التي نُقِلَتْ حرقاً عن القديس برنارد ، ونظرية تفوق السلطة الروحية ( « من المهم أن يكون السيوف ... تحت السيوف » . إن السلطة البابوية لها طابع إلهي أكثر مما هو إنساني ) فرغم أنها أعطيت لإنسان ، ومورست من قبل إنسان ، إلا أن فاعلاً إلهياً هو الذي أسندها لبطرس » .

ومع ذلك ، فإن هذه المجموعة المدهشة من الحجيات تبقى خارج دائرة « البند الأخير » (clausule finale) ، أو « الحكم » الذي يتضمن هو وحده ، تعريفاً عقائدياً بمعنى الكلمة . ففي هذا التعريف نقرأ أن مقاومة سلطة مُنظَّمة من قبل الله ، هي كمقاومة النظام الإلهي نفسه . وإن الخضوع لبابا روما هو ، بالنسبة لكل مخلوق بشري ، الشرط الضروري للخلاص . ماذا يوجد في هذا - كما يشير لذلك أحد خبراء علم اللاهوت - غير تأكيد واجب خضوع « عام وغير محدد مطلقاً » ؟ ومن ذا الذي سيتجاوز نطاق السلطة الروحية ؟ وحتى على افتراض أن من المبرر أن نستشف من بين السطور ، مطالبة بابوية ما بالتدخل في الشؤون الزمنية ، فإن التعبير عن هذا الأمر يتم « برزانة مدهشة تجعلها منسجمة مع أقل التفسيرات خطراً » (2) .

إلا أن هذا لم يمنع من أن تفسيرات مغايرة كلياً هي التي تغلبت ، مستتدة في ذلك ، بحق ، على مجموعة الحجيات أكثر مما استندت على عموميات لا قيمة لها نسبياً . ذلك أن هذه المجموعات كانت تعبر عن القناعات الشخصية المعروفة جداً لبونيفاس الثامن : وهي قناعات دعمها الأثر الفكري لعدة قرون من التأملات « التيوقراطية » ، وأوضحتها بشكل خاص ، وبربرتها ورسختها بدون شك ، في العصر نفسه ، الكتابات الباعرة المعزوة لأفضل الرؤوس الفكرة في حزب

(1) جـ . ريفير - المرجع السابق ذكره - ص : 250

(2) جـ . ريفير - ص : 86

الكنيسة . لا ، إن هذه المجموعة ، على حد تعبير ج. ريفير ، « لم تكن متحدة » .  
وحزب الدولة لم يتخذ بها قط . فقد تبنى ، من جانبه ، تفسيرات واسعة للنصوص البابوية  
ذهبت لحد سوء النية .

### حزب الدولة : فيليب الجميل والملكون

في عام 1297 ، أعلن فيليب الجميل شخصياً لرسولين باباويين ، بأن الحكم الزمني في مملكته  
هو من اختصاصه وحده فقط، وأنه لا علاقة لأي شخص آخر به، وأنه لا يعترف بأي أحد كأعلى منه  
في هذا المضمار . وفي نيسان 1302 ( عندما أثير النزاع من جديد بسبب قضية إعفاء الأكليروس من  
الضريبة أولاً ، ثم بسبب توقيف برنارد سيسيه (Bernard Saisset) أسقف بامييه (Pamiers)  
وإحالة على المحاكمة ، الأمر الذي أثار أشد المسائل خطورة من حيث المبدأ ) حصل فيليب على  
تأييد ممثلي الطبقات الثلاث . المدعويين للمساعدة والمشورة ، للتأكيد الفعال القاتل : بأنه استمد  
مملكته من الله وحده ، تماماً مثل أسلافه وأنه سيحمي استقلالها التام والكامل ، بأي ثمن كان » .

من الله وحده . . . . إن هذه الصيغة تستبعد وساطة الشعب أو الجماعة ، ووساطة البابا على  
حد سواء . إنها تؤسس ، رداً على الحق الإلهي البابوي المزعوم ، حقاً إلهياً ملكياً يمكن أن نتعرف  
فيه على روح الحكم المطلق في روما الامبراطورية ، بعد تغطيتها بطلاء مسيحي - وهي نفس الروح  
التي كانت تسيطر على أنصار الامبراطورية الأكثر تطرفاً ، في صراعها ضد الأكليروس . لقد كان  
للدولة ، كالكثيسة ، مصدر إلهي مباشر . ورئيسها ، مثل رئيس الكنيسة ، كان عبارة عن  
مؤسسة إلهية مباشرة . إن السلطة السياسية كانت ذات حق إلهي ليس بصفة مجردة فقط ، أي من  
حيث ماهيتها ، وإنما بصفة ملموسة أيضاً ، أي من حيث تجسدها الانساني ، ومن حيث الانسان  
الذي يتولاها . إن هذا المذهب بعيد جداً بالتأكيد عن موقف القديس توما ، لكنه كان يستطيع أن  
ينتسب للقديس بولس المُفسّر بشكل موسع ، وكذلك للقديس غريغوار الكبير .

وفي حين أن فقهاء فيليب ، والمختصين في القانون العام ، المخلصين له ، كانوا يتنافسون في  
استعمال مقولة : الملك أمبراطور في مملكته ، التي كانت بمثابة سحر قانوني حقيقي : كان الملك ،  
بهذه الصفة ، يحتفظ لنفسه بالسلطة التشريعية ، ويتمتع « بحرية سيدة » في تقدير ما يتطلبه مصلحة  
الشيء العام ( أي الدولة ) .

لقد وضع الدومينيكاني جان دو باري (Jean de Paris) ، من حزب الدولة ، علمه كلاهوتي  
توماسي ، في خدمة أطروحة ملكية معتدلة ، وذلك في كتابه « في السلطة الملكية والبابوية (De  
potestate regia et papali) » . فانتقلت من آراء البابا جيلاس الأول حول التمييز بين  
السلطين الروحية والزمنية ، ليقم الدليل ، في وجه اطروحات جيل دو روم وجاك دو فيترب ، على  
مشروعية استقلال السلطة الزمنية . لكن دو باري قام بتكييف هذه الآراء مع الوضع الجديد في  
أوروبا التي كانت تسير نحو تكوين الممالك المستقلة . كما أنه دعم هذه الآراء بحجج

أرسطوطاليسية ، بصفة نموذجية . فالدولة كانت طبيعية ، وكانت الأولى والأساسية وكانت سابقة على المسيحية . وهي تسمى لتحقيق هدف أخلاقي بقدر ما هو مادي . أما السلطة الروحية فلم تكن على حق في التقليل من قيمة السلطة الزمنية نظراً لأنها مكلفة فقط بخير الأجساد . ومن جهة أخرى - وهذه تشكل ضربة موجهة للأطروحة الامبراطورية - فإن المملكة وليس الامبراطورية هي التي تمثل الشكل الأمثل للدولة ، الدولة التي هي مجتمع كامل يكفي ذاته بذاته ( مع مراعاة التدخلات المعقولة للسلطة الروحية ) . وأخيراً فإن السلطة السياسية لا تطمح أبداً لأن تكون كلية كالسلطة الروحية : فالتنوع يميز البشر والمصالح البشرية ؛ ووجود عمالك متباينة ومستقلة يستجيب لهذا التنوع<sup>(1)</sup> .

إلا أن الأطروحة الملكية التي كانت معتدلة لدى جان دو باري أصبحت متطرفة في مطبوعات مثل: (L'Antequam essent clerici) المجهولة المؤلف ، والتي ظهرت كجواب على البراءات البابوية لعام 1296 . وه حوار بين رجل دين وفارس «(disputatio inter clericum et militem)» الصادر في 1296 أو 1297 ، وهو عبارة عن مقالة قصيرة كتبها مجهول في عام 1302 . ولا يمكن هنا إلا تلخيص فحوى وروح هذه الأوراق من ملف « إحدى أكثر الدعاوى الفكرية ، التي عُرضت أمام الرأي العام ، دويًا » ( على حد تعبير ج . دولاغارد ) .

إن الكنيسة ( كما جاء فيها ) تضم ليس فقط رجال الدين وإنما المدنيين أيضاً : إن المسيح مات من أجلهم أيضاً ، ولهذا فإن لهم أن يدلوا بأرائهم في الكنيسة ؛ ومن أجل الكنيسة بغية الوصول للإدارة الحسنة للمصالح الدينية . أما رجال الدين فإن عليهم واجب المساهمة مثل الآخرين في النفقات العامة : « فالجزء يجب أن يآزر السكل ، وإلا عمت الفوضى » . إن أمن المملكة هو أمنهم ، وسلام الملك هو سلامهم .

إن باباوات روما ( كما جاء فيها أيضاً ) ليس لهم حقوق في القضايا الزمنية ، مثلاً أن ملك فرنسا ليس له حقوق على الامبراطورية ، ولا الامبراطور له حقوق على مملكة فرنسا . إن بعض ادعاءات بونيفاس الثامن - كما يقول الفارس ساخراً - تثير حقيقة الضحك :

« إن من السهل على البابا ، في هذه الظروف ، أن يعطي نفسه حقوقاً على أي شيء كان . فليس عليه إلا أن يكتب بأن كل شيء يعود له فور كتابته لذلك . . . فلكي يكون له حق يكفيه أن يريده . فليس عليه إذن عندما يشتهي قصرى أو امرأتى أو حقلي أو نقودي ، إلا أن يصدر مرسوماً يقول فيه : « أريد أن يعود هذا الأمر لي . . . » إن المبيع لم يعط لبطرس مفاتيح مملكة الأرض ، وإنما مفاتيح مملكة السماء . . . إن نائب المسيح استلم مملكة روحية وليس مملكة أو سلطة زمنية . . . »

(1) حول جان دو باري ، انظر : ج . لوكليرك (J. LECLERCQ) « جان دو باري والعلم الكني في القرن الثالث عشر »

J. de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle) باريس - منشورات Vrm 1942

لقد وُضِعَ البابا فوق الآخرين فيما يتعلق بالأشياء التي تخص الله<sup>(1)</sup> .

نعم إن الكنيسة تحكم في قضايا الخطيئة ، لكنها تحاول تحت ستار حجة « بسبب الخطيئة » أن توسع ولايتها القضائية بشكل تعسفي . إن السر في هذا الاتجاه سيؤدي في النهاية إلى إغلاق محاكم الملوك وإسكات قواتهم ومراسيمهم ، بحيث لا يكون هناك بالتالي إلا قوانين ومراسيم رجل الدين .

لقد مضى أكثر من مئة عام - كما جاء في (*Rex pacificus*) - على حيازة ملوك فرنسا ، بدون نزاع ، للحق باعتبار الله وحده أعلى منهم في الأمور الزمنية ؛ فهم لا يعترفون بأحد غيره أعلى منهم ؛ لا الامبراطور ولا البابا . لقد اكتسبوا في هذا المجال ، بالتقدم ، أعلى سمو يمكن أن يوجد . وبهذا أعاد لهم ( كما يستعمل المؤلف المجهول بالاستخلاص ) الحق الكامل (*Jus plenum*) الخاص بصاحب السيادة في جباية الحقوق الملكية ، وفي منح الفوائد الكنسية في حال شغور الاسقفيات .

إن ما تدعمه هذه المطبوعات الملكية القتالية ، بشكل عدواني ، هو إذن أطروحة الاستقلال التام والصارم للسلطين . ولهذا فإنها تعتبر غريبة عن روح التمييز الجليلاسي . إن من يعرف القراءة يستشف من خلالها إلى أي حد كان الاستقلال الكلي للدولة في الشؤون الزمنية قابلاً لأن يصبح سلاحاً ذا حدين<sup>(2)</sup> . فنظراً لتشابك المعقد ، في الواقع ، بين الميدانين ، كان هذا الاستقلال الكلي يتطلب عملياً تدخلاً من طرف الدولة في سير المؤسسات الكنسية : فعل الدولة أن تحدد بعناية ما كانت تعتبر أن من حقها مراقبته واستخدامه لغاياتها الخاصة ، وهي غايات قومية ، وما كانت تقبل بتركه بكل استقلال للكنيسة الكلية ، باعتباره لا يهم بشكل دقيق إلا الغايات فوق الطبيعية فقط . إن هذه الأطروحة المتطرفة كانت تحوي مثل مؤلف جان دو باري ، أو حتى أكثر منه ، بذرة الغالليكانية الملكية (*Le gallicanisme royal*)<sup>(3)</sup> التي ستظهر في المستقبل . إنها ستقلب الوضع الذي خلقته التيقراطية الباباوية رأساً على عقب . لأن الاستقلال المتقابل الذي دعت له سينتهي ، من وجهة نظر الكنيسة ، بخضوعها للدولة في مواضيع الأموال الكنسية والهرائب ، وهكذا دواليك .

وفي الحقيقة فإن عام 1302 لم يشهد قيام نظام جديد للعلاقات بين السلطين ، وإنما كان مجرد مدخل أو بداية مشروع له . لقد أعطيت إشارة الانطلاق ، وقلبت الصفحة بعد هذه الضجة الكبيرة للنزاع بين بونيفاس وفيليب .

(1) جد. ريفير : ص : 252 وما بعدها .

(2) المرجع السابق = ص : 270

(3) الغالليكانية : « مذهب ظهر في فرنسا ، وكان يدعو للدفاع عن حصانات وحرريات الكنيسة الفرنسية إزاء الكرسي البابوي ، ويعلى تشبهه باخلاص ، في نفس الوقت ، بمبادئ العقيدة الكاثوليكية » ( المترجم ) .

## 2 - دانتى : « في الملكية » (1311?)

توفي بونيفاس الثامن في 11 تشرين الأول 1303 ، بعد أيام قليلة من أحداث العنف المعنوية والجسدية التي تعرض لها أثناء ما يُعرف « بمؤامرة » أغناني (Agnani) التي دبرها كل من غيوم دو نوغاريه (Guillaume de Nogaret) ، أحد فقهاء فيليب الجميل ، وسكيارا كولوناسا (Sciara colonna) أحد أفراد الأسرة القوية في روما والمعادية للبابا . ( وكان فيليب قد دعا لشوّه لاجتماع المجتمع الديني العام (Le Concile général) واتهم فيه بونيفاس بالهرطقة والمتاجرة بالرتب الكهنوتية . كما كان قد حصل على التأييد ، المطلوب بقوة ، من رجال الدين الفرنسيين والاعيان . وعلى إثر ذلك قُيِّمَ نوغاريه ، مُحَرَّكٌ هذا الاجراء ، إلى أغناني من أجل الاستجابة للنداء الملكي بالقاء القبض على شخص البابا . وفي هذا ، كتب دانتى في الانشودة العشرين من أعراف الكوميديا الإلهية : « في أغناني رأيت زهرة الزنق<sup>(\*)</sup> تدخل . وشاهدت المسيح سجيناً في شخص نائبه » .

بعد بونيفاس الثامن ، لم يكن للبابا بنوا الحادي عشر (Benoît XI) أهمية قط . وفي عام 1305 انتخب أسقف بوردو الفرنسي لمنصب البابا تحت اسم كليمان الخامس (Clément V) . ومعه انتقل مقر البابوية في 1309 ، ولمدة نحو سبعين سنة ، إلى مدينة أفينيون (Avignon) (\*\*) حيث توالى ستة باباوات فرنسيون من بعده . في حين بدأت في إيطاليا المغامرة الكبرى لهنري السابع ، كونت اللوكسمبرغ ، الذي انتخب ملكاً من طرف الأمراء الألمان . وكان يعتزم تنويع نفسه امبراطوراً في روما .

لقد توهم هنري ، الذي تأثر بفكرة الامبراطورية الكلية والرومانية ، بأن من الممكن له أن يبعث الحياة في « البجعة » ، من خلال لعب دور الحكيم والمصلح بين مختلف الزمر التي كانت تمزق إيطاليا . وقد تَوَجَّه في لاتران (Latran) في حزيران 1312 من قبل سفراء البابا كليمان الخامس « البعيد » ، ثم كان عليه أن يواجه ، بالرغم من شيء من الصعوبة للنزعة الامبراطورية ، العديد من القوى المعادية ، وأن يُصَبِّح نفسه ، مهما كان الحال ، زعيماً للحزب الامبراطوري .

وبالرغم من وفاته في آب 1313 ، فقد أبقظ آمالاً واسعة في قلب دانتى ، العلورنسي الكبير ، الذي نُفِيَّ ، في عام 1302 ، من مسقط رأسه ، على إثر صراعات الزمر ومؤامرات بونيفاس .

لقد تصور دانتى بأن هنري السابع ، الامبراطور الذي وصفه « بهنري الإلهي » أغسطس وقبصر الرؤوف جداً ، سيضع حداً للاغتصاب الفاضح للسلطة الزمنية من قِبَل رؤساء الكنيسة

(\*) شعار الملكية الفرنسية ( المترجم )

(\*\*) من المعروف أن أفينيون وكونتيه فينسان لم تصبحا « فرنسيتين قانونياً » إلا في عهد الثورة ، عام 1791 ( أنظر : ملاحظات 1 . ج . ليونارد (E.G. Leonard) في موسوعة Pléiade التاريخ العالمي 2 - ص : 1047 - أنظر في الموسوعة العالمية مقالة هـ. لوگران (H. Legrand) حول باباوات أفينيون ، مع بيلوغرافيا منها : ح . موللا (G. Mollat) : « باباوية أفينيون » (1305-1378) - باريس - 1965 مؤلف أسامي » .

- أنظر أيضاً « دانتى وه في الملكية » - ترجمة وتعليق أ . بيزار (A. PEZARD) في « الأعمال الكاملة » لدانتى منشورات (Pléiade) 1965 .

الذين خانوا وظيفتهم الحقيقية باعتبارهم آباء روحين للبشر . وبخلاف القديس توما الذي ارتضى ( برأي جيلسون ) « بشكل عجيب العيش في عالم بلا امبراطور » ، لم يكن باستطاعة دانتي القبول بوجود عالم بلا امبراطور أو كنيسة بلا بابا ، وذلك لأنه أراد ، بالضبط ، أن يجد البابا أمامه شخصاً ليتحدث إليه ، عندما يتدخل في شؤون فلورنسا<sup>(1)</sup> . إن السلطة الامبراطورية هي ، وحدها ، التي تستطيع أن تعيد للسلطة الزمنية كرامتها ، وتوقف انحطاطها ، وتؤمن للمجتمعات الزمنية الخاصة حامياً ، وه حَكماً زمنياً سامياً<sup>(2)</sup> . تلك هي الفكرة الملهمة للكوميديا الإلهية ، المؤلفة الصعب في الفلسفة السياسية ، الذي تتخلله الاشعار والصور والرموز والاستعارات المجازية ، والذي التزم فيه المؤلف بآثبات ضرورة الملكية الكلية من خلال جهاز كامل من القياسات الجدلية المدرسية ( السكولاستيكية ) والارسطوطاليسية الجافة أحياناً بشكل عريب .

إن حيرا احسن البشري ، كما جاء في الكوميديا الإلهية ، يتطلب أن يشبه الله أكثر ما يمكن . إلا أنه يشبه الله أكثر ما يمكن عندما يكون واحداً إلى أقصى حد . ( لان مبدأ الوحدة يكمن في الله وحده ) . وهو يكون واحداً إلى أقصى حد ، عندما يكون كل البشر متحدين في واحد . الأمر الذي يتطلب خضوع كل البشرية إلى أمير واحد ، امبراطور ، ملك كلي ، يتولى ، بهدف تحقيق السلام والعدل ، السلطة الزمنية ، أي كافة الأشياء التي تُقاس بواسطة الزمن . إن وحدة الإرادات ، التي تعتبر إرادته سيدة ، ومنطبعة لها ، ستضمن السلام الكلي ، التي تشكل العدالة شرطاً له . وهذا السلام فقط هو الذي يمكن أن يسمح للبشرية ببلوغ غايتها الخاصة التي تتجلى في « نقل القوة الكلية للعقل الممكن إلى حيز الفعل ، دائماً »<sup>(3)</sup> فكيف يمكن والحالة هذه رفض ضرورة وجود هذا الملك الكلي الذي سيكون الشدُّ للبابا الكلي .

وكيف يمكن ، من جهة أخرى ، رفض حق الشعب الروماني في أن يملك لنفسه شرعياً وظيفة الملك أو بعبارة أخرى ، رفض تسلطه على كل البشر ، وذلك من أجل خيرهم الأكبر ؟ إن العالم لم يكن بأسره أبداً مرتاحاً إلا في عهد الملك الإلهي أوغسطس ، وذلك عندما وجدت الملكية الكاملة<sup>(4)</sup> . لقد سعى دانتي الايطالي جاهداً ، وبلاستئاذ لعدد كبير من المحجج السائدة في عصره لإثبات هذه الشرعية ، ولإظهار أن الغزو الروماني كان تحقيقاً لإرادة العناية الإلهية . وهذا ليس دون أن يتندد بملوك وأمرأ الأمم الأخرى ، الذين ، « كما يراهم أيضاً » ، تمردوا ضد تفوق الشعب الروماني ، واعتدوا على حقوقه ، ولم يتفقوا فيما بينهم إلا على التصدي للأمير الروماني ، الوريث الشرعي لغزو شرعي ، وه سيدهم ، مسيح الرب على أنفسهم<sup>(5)</sup> .

إن الملك الكلي أو الأمير الروماني سيقود الجنس البشري إلى السعادة الزمنية ، وذلك حسب التعاليم الفلسفية ( والمقصود هنا تعاليم أرسطو ) . أما البابا الكلي أو الخبير الأعظم أو بابا روما

(1) حول هذه الأحداث اقرأ : موسوعة بلياد - التاريخ العلي - 2 - إيطاليا الوسطية - ص : 535 وما بعدها .

«Actuare semper totam potentiam intellectus possibilis» (●)

(2) « في الملكية » - ص : 661، 659

فسيقوده للحياة الأبدية ، وذلك حسب الحقائق المُتَزَلَّة والتعاليم الروحية التي تنفوق على العقل الإنساني . إنها المرشدان اللذان بمسكان بزمام السلطة المزدوجة التي يحتاج لها البشر وفقاً لغايتهم المزدوجة . بهذا نرى أن الملك أو الأمير الروماني هو نوع من البابا الزمني أو الأب الزمني للبشرية التي يعتبر بابا روما الأب الروحي لها . كما أن البشرية هي عبارة عن مجتمع زمني كلي تندمج فيه المجتمعات الزمنية الخاصة : كالأمم والممالك والمدن ، وذلك لكي يجد من « الطمع » الموجود فيها . ( إن أ . جيلسون سيصف هذا المجتمع الزمني بأنه « نسخة علمانية مطابقة حرفياً للعالم المسيحي الكلي » )<sup>(1)</sup> .

ولكي يتمكن من القيام برسالته النوعية ، فإن هذا الملك الكلي ، أو الأمير الروماني أو الأب الزمني ( أو باختصار الامبراطور ) يحتاج لأن تكون سلطته خاضعة مباشرة لله وليس لأي نائب له . وهكذا يقوم دانتى أيضاً ، بعد دحضه المنهجي لمن يؤكد بأن سلطة الامبراطورية تنحصر لسلطة الكنيسة ، كما « يخضع العامل الديوي لعلم الحرفة » ، بمرض برهسان وضعي ضد هذه الأطروحة ، يستند فيه على الغاية الأخيرة المزدوجة ، ( كما يفهمها ) للكائنات البشرية ، والتي تتجلى في السعادة البالغة في هذه الحياة ، وفي الحياة الأبدية . ثم يُلَخَّصُ في هذه العبارات ، التي نلمس فيها مثالية الشاعر الفلورنسي الكبير ، ذات الطراز الرفيع ، الحقيقة القاسية لمشاكل الامبراطورية :

« إذا كان الأمر كذلك ، فإن الله وحده هو الذي ينتخب الامبراطور ، ويُنْصِتُهُ ، لأنه ليس هناك من قوة أخرى أعلى منه . ولهذا فإنه يمكن التأكيد ، علاوة على ذلك ، بأنه لا أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ، في الوقت الحاضر ، ناخبين ، ولا حتى أولئك الذين يمكنهم إطلاقاً أن يعملوا هذا اللقب لأي سبب كان ، يجب أن يُسَمَّوْنَ كذلك . وإنما يجب اعتبارهم بالأحرى كمبشرين للعناية الإلهية . . . هكذا يبدو إذن بوضوح أن سلطة الملك الزمني تنزل فيه ، بدون أي وساطة ، من ينبوع السلطة الكلية . . . »<sup>(2)</sup> .

ليس هناك ما هو أوضح من هذا . وسيعود دانتى في السطور الأخيرة من مؤلفه لتأكيد ذلك . فيذكر بأن قيصر قد اقترح لحكم الكرة الأرضية من طرف الله وحده . الله الذي يتحكم ، على حد سواء ، بكل شؤون السلطين الزمنية والروحية ، والذي من المستبعد أن يحل محله نائب « مساوٍ له في كل الأمور » . لهذا فإن هناك في نظام السلطة والطاعة نوع من الاستقلال المتقابل بين البابا والامبراطور : هذان التصفان للإله ، أو ، حسب تعبير الانشودة السادسة عشرة من « الأعراف » ، هاتان الشمسان اللتان جُمِعَتَا لإنارة طريقين : طريق الله ، وطريق العالم .

( إن مثل هذا الفصل الشكلي بين السلطين ، وهذا الرفض لكل خضوع تسلسلي بينهما ، الغريبان عن القديس توما ، ساهما ، مثل فكرة « الغاية الأخيرة المزدوجة » ، في وصم دانتى « بابن

(1) المرجع السابق - ص : 737

(2) المرجع السابق - ص : 738

الرشدية » ، ولكن بدون مرور كافٍ ، إذا ما أخذت أفكاره ككل (1) .

ولكن إذا كان كل خصوص قد استبعد بين الميدانين ، فإن نوعاً من التسيق قد احتفظ به بينها صراحة . فدانتى لا ينسى بأن السعادة في الحياة الدنيا منتظمة الى حد ما ( كما يقول ) على أساس السعادة الأبدية . وبأن قيصر ، أو الأمير الروماني ، أو الامبراطور ، يخضع لهذا للبابا - على الأقل في شيء ما ينبغي تحديده .

ويرد دانتى ، على طريقته ، الحجة الخاصة بمصدري النور الكبيرين ، فيوضح بأن القمر خلق مباشرة من قبل الله ، وأن له أشعته الخاصة وحركته الخاصة ، وأن الشمس تعطيه ببساطة ما يحتاجه لينير بشكل أفضل ، وبمزيد من القوة . وكذلك فإن المملكة الزمنية التي لا تتلقى سلطتها من السلطة الروحية تدبّر لها ، بالتأكيد ، بالقدرة على الفعل بشكل أفضل ، بفضل نور النعمة الإلهية ( الذي يسكبه فيها ، الله في السماء ، وبركة البابا في الأرض ) .

وهذا يعني أنه في نظام النعمة الإلهية والبركة البابوية - الذي يختلف كلياً عن نظام السلطة - يمكن للسلطة الزمنية ، أي لقيصر أو الأمير الروماني أو الامبراطور ، أن تنتظر نتائج خيرة من تدخل بابا روما ، الأب الروحي . وهذا ما يبرر لدانتى أن يُدرج في السطور الأخيرة ، الغنية بالأفكار ، من مؤلفه « في الملكية » النصيحة العلنية التي اعتقد البعض ، أحياناً ، بشكل خاطئ ، أنها تناقض وتنكر كل الأفكار الأخرى ، والتي يقول فيها : « فلْيُظهر قيصر إذن تجاه بطرس الاحترام الذي يجب على الابن البكر أن يظهره تجاه أبيه . وذلك بغية أن ينير الكرة الأرضية بأكثر الأشعة فضيلة ، بعد أن يكون قد أنير بنور النعمة الأبوية » (2) .

### 3 - مارسيل دو بادوا : « المدافع عن السلام » (1324)<sup>(3)</sup>

لم يعد دانتى موجوداً ، عندما دخل البابا حنا الثاني والعشرين (Jean XXII) في صراع مع لويس دو بافوير ، المرشح لتولي عرش الامبراطورية ضد فريدريك النمساوي . فقد قام لويس ، الذي انتصر على فريدريك في ماهلندورف (Muhlendorf) ، في عام 1322 ، ولكن بعد حرماته ، بالرد بعنف فيما يُسمى « ببناء ساخنسهاوسن » (L'Appel de Sachsenhausen) ، فدعا على غرار فيليب الجميل ، لانهقاد المجمع الديني العام للحكم على البابا بذنوب الهرطقة ( في أيار 1324 ) . وفي الشهر التالي ظهر لشخص من مدينة بادوا يسمى مارسيل ، كان يقيم في باريس ، ويعمل طبيباً

(1) المرجع السابق - ص : 717

(2) المرجع السابق - ص : 739

(3) حول مارسيل دو بادوا

- أنظر « المدافع عن السلام » - ترجمة ومقدمة وتعليق : جـد. كوييه (J. QUILLET) باريس - منشورات-1968

Vrin

و. جـد. كوييه : « الفلسفة السياسية لمارسيل دو بادوا » .

- (La philosophie politique de Marsile de Padoue)

باريس - Vrin-1970



وأستاذاً في كلية الفنون ، كتاب ضخمة أهدى لقضية « لويس الشهير جداً ، أميراطور الرومان » ، وكان عنوانه « المدافع عن السلام » (Defensor Pacis) . وعلى إثر ذلك إضطر المؤلف للهروب ، واللجوء الى بلاط لويس بصحبة جان دو جانندان (Jean de Jandun) وهو « ابن رشدي » باريسي معروف . ( وقد صُنر قرار بحرماتها معاً في عام 1326 ) . وفي عام 1328 ، قام بابا - مصاد للبابا حنا الثاني والعشرين بتتويج لويس أميراطوراً في روما . وفي نفس السنة عُيِّن مارسيل نائباً أميراطورياً ، وقبل موته في 1343 ( وكانت ولادته نحو عام 1275 ) نُشِرَ أيضاً كتابين آخرين هما : (De translatione imperii) و (Defensor minor) ، أكد فيها الأفكار الواردة في مؤلفه الوحيد الهام<sup>(1)</sup> .

كان دانتى ( وهذا ما ينبغي أن لا ننخدع به قط ) يجب البابوية الأمانة على وظيفتها وغير المتعصبة ، تماماً كما كان يجب الامبراطورية صانعة السلام الكلي والعدل . . . وكان يريد هما مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ولكن ضمن الاتفاق والتعاون والتنسيق . أما مارسيل فكان ، بالعكس ، يشعر تجاه البابوية كمؤسسة ، وتجاه كل التنظيم والتسلسل الاكليريوسى ، بكرهية عميقة ، من المتعذر إخمادها . وقد أعطى لنفسه مهمة قضح تدخل السلطة الاكليريوسية في شؤون الجماعة المدنية ( أي الدولة ، باختصار ) . وكان يسعى لأن تستوعب السلطة المدنية ، لأقصى حد ، السلطة الاكليريوسية ، بحيث تحل ، عبر قلب مذهل للوضع ، أحادية السلطة المدنية محل الأحادية « التيقراطية » .

إن عنوان كتابه يدل على ذلك : فقد كان يعترم بدوره ، تمثيلاً مع حركة العصر ، الدفاع عن السلام . وكان السلام ، بنظره ، يمثل الخير الأكبر ، والصحة للمدينة أو المملكة . إلا أن هناك ( حسب ظنه ) سبباً للخلاف غير عادي ، وفريد ؛ سبب لم يستطع أرسطو ، طبيب المدن المريضة ، أن يعرفه ؛ سبب من شأنه أن يحدث خراباً في كل مكان . وقد عانت إيطاليا ، منذ أمد طويل ، من فعله المشؤوم . هذا « الطاعون الحقيقي ، الضار ، والعدو ، بصفة مطلقة ، لكل سلام ولكل سعادة لدى الانسان » كان مارسيل يطمح لاستتصاله من أولئك الذين يسميهم إخوته ، المؤمنين بالمسيح . والمقصود ، كما فهمنا ذلك ، هو تجاوزات الاكليريوس المسيحي ورؤسائه ، « أساقفة روما » الذين تحركهم رغبة شريرة بالحكم . ويطلبون ، بناء عليها ، لأنفسهم ، بدون حق ، بولاية قضائية قهرية على العالم بأسره ، باسم « سلطة كاملة » مزعومة .

وتجري الحرب التي أعلنها مارسيل ، بلا هوادة ، في فترتين ، ظهرت له في كل منها رسالة : في الأولى (Prima dictio) يعرض المؤلف نظرية في الجماعة المدنية تنتزع الانتباه ، وتُعرف بالسياسة المارسييلية . وفي الثانية (dictio secunda) ، وهي أطول بمرتين من الأولى ، يشن ، عبر مناقشات مذهبية طويلة ، هجومه العنيف على النظام القانوني الفاضل للاكليريوس ، وعلى الإبداعات والاعتصابات البابوية ، وهو ما يُعرف بالعلم الكنسي المارسييلي (L'Écclésiologie)

(1) حول هذه الأحداث : أنظر - جـ . كويه - المرجع السابق

(marsilienne)<sup>(\*)</sup> . ورغم الفائدة الكبيرة للرسالة الأولى فإنها ليست مع ذلك ، إلا تحضيراً ، ذكياً للعباية ، للرسالة الثانية . ويستخلص مارسيل صراحة في رسالة ثالثة (Dictio tertia) ، موجزة جداً ، بعض النتائج الأساسية .

### السياسة المارسيالية : حَصْرِيَّة القهر

لهذه السياسة ثلاثة مصادر : أرسطو ، ومفاهيم العصور الوسطى حول سمو الجماعة والقانون ، وتجربة مارسيل من الحياة في الكومونات الإيطالية ، ولا سيما في بادوا .

بعد أن عرّف مارسيل السلام بأنه أحسن حالات المدينة ، أو المملكة ( حيث يقوم كل جزء من أجزائها بفضلها بإنجاز الأعمال الخاصة به ، وفق ما يحدده العقل ووضعه القانوني ) ، ينطلق من التعداد الأرسطوطاليسي لأجزاء المدينة : الفلاحون ، الحرفيون ، الخنود ، أصحاب الأموال ، الكهّان ، وأخيراً الجزء الأكثر ضرورة من كل الأجزاء الأخرى ، وهو « الذي ينظم العدل المشترك والمنفعة المشتركة » ، أي باختصار ، الفئة الحاكمة .

إن ضرورة طبقة الكهّان أو الكليروس تبدو لمارسيل أقل بداهة ، وأكثر قابلية للنقاش . وهو يشير ، من أجل تبرير وجودها ، إلى أن كل الشعوب اتفقت على إقامة هذه الطبقة من أجل تمجيد الله ومدحه ، وفي نفس الوقت ، من أجل الفائدة المرجوة منها في هذا العالم ، وفي العالم الآخر . فالحياة الصالحة التي من أجلها توجد المدينة ، أو الجماعة الكاملة ، تتضمن مظهرين : الأول زمني والآخر أبدي سبائي . وهي تحتاج لأمر تتعلق بالحياة المستقبلية وكذلك بالحياة الحاضرة . إن وجود الأبحار ، والكهّان أمر ضروري من أجل تعليم البشر وقيادتهم في الميدان غير الزمني . وبخلاف رجال الدين الآخرين ، فإن جماعة الكليروس المسيحي هي جماعة حقيقية ، لأنها تعبر عن حقيقة المسيحية<sup>(\*\*)</sup> . إلا أن هذا لا يمنع من إدراجها ، مثلها مثل رجال الدين الوثنيين ، كجزء ضروري ، في المدينة أو المملكة ، أي بعبارة أخرى ( وكما يشير لذلك جـ . كوييه ) في هذه المجموعة « التي أسندت فيها السلطة الوحيدة إلى فئة الأمراء التي تمسك لوحدها بزمام السلطة السياسية الحقيقية ، أي سلطة القهر »<sup>(1)</sup> .

لوحدها . وهذا أمر أساسي . فوحداية السلطة ، وحَصْرِيَّة القهر التي هي بيد الفئة الحاكمة - والتي يرى فيها مارسيل القلب الحقيقي للجسم السياسي ، والذي يجب أن لا يتوقف مطلقاً عن الحركة - هما البند الأول فيما يمكن وصفه بالنظرية السياسية المارسيالية .

أما البند الثاني فهو التالي : إن الفئة الحاكمة ، أو باختصار الأمير ( حسب التعبير القديم

(\*) هذه العناوين مستمدة من دراسة جيمس كوييه : انظر المحواشي .

(\*\*) لقد نوقشت قضية مسيحية مارسيل كثيراً . فقد كتب جودو لا غارد « بأنها إن لم تكن بقوة ودينياً ، فقد أكثرت بلا مواربة كواقع غير مُناقش » . ويشير بامرسان دوتريف من جهة إلى أن مارسيل يفكر في دولة مسيحية ، قائمة « على المقنعات المنطقية للوحدة الدينية والأرثوذكسية » .

(1) حـ كوييه - المرجع السابق - ص : 82

الذي يُستعمل سواء كان الحكام عدة أفراد أم فرد واحد . لا تمارس هذه السلطة الوحيدة ، ولا تمتثل هذه الحصرية إلا بموجب تفويض من المشرع البشري (Legislator humanus) الذي لا يُقصد به غير عموم المواطنين (Universitas civium) أو على الأقل الفئة المتفوقة أو الأكثر صلاحية من بينهم . فمن هذا المشرع البشري يتفرع كل شيء . فالقوة الخلاقة السامية للمؤسسات تكمن فيه . وهو الذي يوافق على القانون البشري (Lex humana) ويصادق عليه . لأن عموم المواطنين ، أو الفئة الأكثر صلاحية من بينهم ، هم المؤهلون لكي يعبروا في شكل قانون عما هو عدل ومطابق للخير المشترك ، وهم الذين يُتصَّيون الأمير بصفته مفوضاً من قبلهم . ( من هنا منشأ صيغة « المشرع البشري أو الأمير بسلطته » المستعملة بشكل شائع في « المدافع » . . . فإذا أساء الأمير استعمال سلطته فإن المشرع الذي انتدبه يستطيع أن يُقوِّمه ويعاقبه أو حتى يعزله . » )

إن البنية الدستورية التي رسمها مارسيل تُفسَّر بشكل كافٍ ، بالمصادر الثلاثة المذكورة ( مضافاً إليها ما يُذكر بشكل مبهم من القانون الروماني ، ولا سيما قانون التولية ) ، دون أن يكون هناك ضرورة للجوء ، مغنوط تاريخياً ، ولكن مغر ، لمفهوم الإرادة العامة الذي جاء به روسو ، أو لمفهوم فصل السلطات الذي قال به مونتسكيو ، أو بكل بساطة للايديولوجية الديمقراطية الاجمالية .

وإذا كان التلميح ، الشائع جداً في ريشة مارسيل ، للرجال « المتعلمين والمجربين » ( الذين دُعيت جماهير المواطنين لاختيارهم من أجل البت ، باسمها ، في مشاريع القوانين ) ، والمفهوم النوعي لفئة الأكثر صلاحية ، يعتبران متفقين مع روح العصور الوسطى ، فإنهما يبدوان غريبين عن الارثوذكسية الديمقراطية الحديثة القائمة على المساواة ومبدأ الأكثرية .

ومع هذا فإن مارسيل يبقى هو الذي ابتدع تعبير « المشرع البشري » ووضع مفهومه . وإذا كانت قوة هذا المفهوم « وهمية » ( كما سيسخر ج. دو. لاغارد ) فقد كانت له فائدة كبرى . وهذه الفائدة تكمن في أنه زُوِّدَ سلطة الأمير ، مندوب هذا المشرع ، بأساس مُجَعَّد لا مثيل له . فليس هناك ما من شأنه أن يضمن أكثر وحدة الحياة الاجتماعية التي لا تتحقق ، بنظر مارسيل ، إلا بتوفر شرط ضروري بصفة مطلقة ويتجلى في حصريّة القهر الذي تهدده التفسيرات المؤذية للشناثية المسيحية .

لكننا نلاحظ هنا أنهم المسيطر على مارسيل ، وموضوع ارادته المتوترة تماماً ، كمقاتل : وهو إعادة تثبيت حقيقة المؤسسة الكنسية .

### العلم الكنسي المارسل ( انقلاب الوضع )

إن الكنيسة ، بمعناها الحقيقي بالنسبة للمارسل ، ليست تنظيماً تسلسلياً . فالتعبير ، برأيه ، يقال عن « مجموع المؤمنين الذين يؤمنون بالمسيح ، ويضعرون باسمه » . لقد كان هذا معناها الأول ، واستعمالها العادي من طرف الرسل وفي الكنيسة البدائية . ولهذا فإن كل المسيحيين المؤمنين ،

(1) دولاغارد - ص : 166

(2) المرجع السابق : ص : 155

سواء كانوا كهناً أم لا ، يجب أن يُسمَّوا «رجال كنيسة» بمقتضى هذا المعنى الأصح والأحق ، لأن المسيح اكتسبهم جميعاً واقتداهم بدمه » (1) .

كما أن الكنيسة ، بالنسبة للمارسل ، ليست مجتمعاً متميزاً عن الجماعة المدنية ، ولا تشكل لوحدها جسماً مستقلاً . إنها ليست إلا « إرساً » لمجموع المؤمنين . إن الجماعة الكاملة يمكن أن تعتبر ، حسب الاختيار ، وإما كمجموع المواطنين وإما كمجموع المؤمنين . ويتبع هذا أن المشرع البشري هو ، في نفس الوقت ، المشرع البشري « المؤمن » ( *Legislator humanus fidelis* ) ( وهذا هو البند الثالث في النظرية المارسلية ) (2) .

هكذا يتم الوصول الى هذه النتيجة التي بُحِثَ عنها بشراة ، والفائلة بأن الكنيسة لا تستوجب قيام سلطة ، وأن الكليروس ليس سلطة ، لأن هناك سلطة واحدة يمكن تصورها . وهي سلطة المشرع البشري التي يمارسها مندوبه ، أي الأمير . فكيف يمكن القول ، في نفس المجتمع ، بمركزين متميزين للسلطة ، إذا ما أريد له أن لا يتفكك ويتهدم ؟

بناء على مثل هذه الأسس ، لم يكن على مارسل إلا أن يستبسل في الهجوم على السلطة الكاملة التي كان الباباوات يطالبون بها لأنفسهم ، باعتبارها مصدر الكثير من الشرور ، ويُشهرُ بكل الحجج المستعملة منذ عهد غريغوار السابع وحتى إينوسان الرابع وبونيفاس الثامن . ( إن النزاع البونيفاسي لم يستطع إلا أن يفتسه ، ويُغذي فكره الذي يُعتبر مديناً بالتأكيد للفقهائ الفرنسيين ) لقد قام مارسل بنفضه واتهامه ، بشراة وانفعال مصحوبين أحياناً بالشتائم . فاي إيطالي ( يتسائل ) يمكنه ، وهو ابن هذه الأم العذبة ، التي كانت جميلة في الماضي ، والتي أصبحت الآن مُشوَّهة ومُزَّقة ، أن يلزم الصمت ، ويمسح روح الاحتجاج تجاه الله ؟ (3) .

إن مشكلة العلاقات بين السلطين الزمنية والروحية هي التي توجد في مركز الهجوم المارسللي .

فهو يرى أنه لا يوجد هناك « سلطة » روحية ، إذا تكلمنا بدقة ، وعيناً « بالسلطة » السلطة القمعية المصحوبة باختصاص قضائي له نفس الطبيعة . فالكهَّان ، فقهاء القانون الإلهي ، وخدام الاسرار ، المكلفون بتعليم البشر كيفية الحصول على الخلاص الأبدي ، ليس لديهم أي سلطة من هذا النوع في هذا العالم : لأن من غير المجدي إكراه شخص ما على طاعة تعاليم القانون الإلهي ( « إن الإكراه ليس له أي فائدة روحية من أجل الخلاص الأبدي لأولئك الذين يقع عليهم » ) . إن الكهَّان ، أطباء النفوس ، يبينون العلاجات ، وينصحون ويحذرون ، ويمكنهم أن يعطوا ويُقيِّموا مرضاهم ، ويُغيِّفونهم عند الحاجة ، ولكنهم لا يستطيعون إجبارهم بواسطة سلطتهم الخاصة على اتباع تعاليمهم . إن الأمير المدني وحده ، وبفضل سلطة المشرع البشري

(1) « المدافع ... » - ترجمة كوييه - II - الفصل 2 - ص : 184 - 185

(2) دولاغارد - ص : 222

(3) « المدافع ... » - II - الفصل 26 - ص : 489

المؤمن ، يستطيع في الميدان الديني ، وفي كل الميادين الأخرى ، أن يجبر ويكره ، بمساعدة القضاء الفعلي . وهذا ليس بدون أن يتلقى مسبقاً ، وعند اللزوم ، معلومات مفيدة ذات طابع تقني الى حد ما ، من الكهّان الذين يلعبون هنا دور الخبراء المؤهلين .

لنأخذ على سبيل المثال حالة الهرطقة :

فالكاهن هو الذي سيقول ما إذا كان الرأي أو العمل المنسوب لمتهم ما هو هرطقي أم لا . لأن على الكاهن أن يعرف العقيدة الهرطقية التي ينبغي تمييزها عن العقيدة الكاثوليكية . أما الأمير المدني ، بصفته تلك ، فليس من المفروض أن يكون عالماً في هذا الميدان - أو في ميدان التمييز بين مرضى البرص ، وغيرهم . ( فهذا من شأن الطبيب ! ) ، أو في تقدير أنواع المعادن ( وهذا من شأن صانع الذهب أو الفضة ) ، أو في أنواع الفروض والأمانات والأعمال المدنية ( وهذا من شأن الخبير أو الفقيه في الحقوق ) . لكن الأمير يحتاج لأن يكون لديه كل المعلومات حول المظهر التقني لهذه الأشياء المختلفة . فإذا توفرت لديه معلومات وافية حول الهرطقة ، وأصبح يبتأي عن الوقوع في خطأ التشخيص ، صار بإمكانه أن يحكم على الهرطقي ويعاقبه ويوقع عليه قصاصاً جسدياً . والأمير وحده هو المؤهل للقيام بذلك بموجب السلطة والتفويض اللذين تلقاهما من المشرع البشري<sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى أن الأمير المدني « خادماً لله » تلقى منه بهذا الطريق مهمة حمل سيف القمع : وأن كل ما في الكنيسة من تنظيم وإكراه وتأييد لا يمكن أن يكون إلّا من اختصاصه . وعليه فإنه بضطلع هنا بمهمة روحية تقوم على أساس أن القانون الإلهي يحتاج لأن يمتدّ ويتمسّ بالقانون البشري في كل ما يتطلب تطبيقاً لعقوبات قمعية<sup>(٢)</sup> .

أما رجال الدين فقد أصبحت مهمتهم تقتصر على الوظائف الشعائرية والاحترافية كإقامة القداسات . ( كما يضاف لهذه الوظائف : الوعظ وتحذير أصحاب الخطايا ، وأخيراً الدور المشار إليه أعلاه كخبراء ومستشارين في خدمة الأمير المدني ، عندما تكون صحة النفوس معتلة ) .

إن تعريف نظام كهذا لا يمكن أن يتم بدون عقاب . فكل صيغة بسيطة يمكن أن تؤدي لتعريف بسيط . هل يمكن الحديث عن انفصال صارم بين الكنيسة والدولة ، مطابق ، فضلاً عن ذلك ، للتجاهات ابن الرشيدي القوية لدى المؤلف ؟ لا . لأن الكنيسة والدولة بدل أن يكونا منفصلين عن بعضهما البعض ، يحتلطان بشكل وثيق يصل لحد الانصهار والامتزاج . فال مواطنون

(١) نجد لدى مارسيل أيضاً تفكيراً مشابهاً في موضوع الحرمان : فالكاهن ، طبيب النفس ، يجب أن يُنشر . لكن مجموع المؤمنين في الجماعة أو القاضي الذي تعينه ، أو القاضي الأعلى ( ويقصد الامبراطور ) هو الذي يعلن الحكم والذي يدين أو يبرئ ( المرجع السابق - II - الفصل 6 - ص : 235 - 237 )

(1) المرجع السابق - II - الفصل 10 - ص : 270 - 271 و 268 - 269

(2) دولاغورد - ص : 290

هم المؤمنون ، والمؤمنون هم المواطنون ( وذلك بفترض أن الدولة هي دولة مسيحية ) . فإذا كان هناك انفصال فإنه يمكن أن يوجد بين الوظائف الشعائرية والاحتفالية والاستشارية والوظائف القهرية ، وليس بين المؤسستين<sup>(١)</sup> .

وفي الحقيقة ، فإن هذا النظام يؤدي إلى خضوع الكنيسة للدولة ، وحتى إلى ابتلاعها لها إلى أقصى حد . لقد كان وضع السلطة المدنية لديها على شؤون الحياة الدينية ، بحجة استقلالها ، كبيراً من الناحية العملية<sup>(٢)</sup> . فهي تشرف عليها وتراقبها ، وأكثر من ذلك ، تنظمها ، لكي لا نقول إنها توجهها : باعتبار أن من حقها التدخل في قضايا التعيينات الأكاديمية ، وتحديد التسلسل والوظائف والفوائد الكنسية . فكيف لا يكون تحديد التسلسل داخلياً في دائرة الاختصاص المدني ، وهو عبارة عن تنظيم للمراتب والسلطات الدينية ؟ وكيف لا تقع الوظائف الكنسية ذات الدخل بالضرورة تحت الاشراف ، المباشر أو غير المباشر للسلطة المدنية ، في حين أن الكنيسة لا تملك إلا حق تمتع واقعي مشروط بقيامها بتحقيق بعض الغايات . أما حق الملكية الحقيقي فهو مستبعد بالنسبة لها<sup>(٣)</sup> . وأخيراً ، فإن من البديهي أن لا تطالب الكنيسة لنفسها بامتيازات قضائية من شأنها أن تخلق دائرة من الاستثناءات ، وتؤدي بالتالي لتدمير وحدة الدولة وكيه وحصرية المدنية ضمن إطار الأقليم الخاضع لاختصاصها . إن باباوات روما كانوا يفرطون كثيراً في سعيهم لإخراج كل من كانوا يُسمونهم رجال دين من دائرة الاختصاص القضائي للأمرأ . إلا أن أشخاص رجال الدين وأموالهم يجب أن لا يغتروا من هذه الدائرة ؛ لأن من الفضيحة استثناءهم من كل تكليف عام أو ضريبة مدنية .

إن إنقلاب الوضع يبدو واضحاً جداً . فالنظام يضمن للدولة عدم الخشية مستقبلاً من التفسيرات الخبيثة والمؤذية للثنائية المسيحية . إن ضرورة موافقة المشرع البشري ( المؤمن ) أو تفويضه ، والاحتكار التام للقهر والجزاء ، يشككان بالنسبة له درعاً مزدوجاً منيعاً يحميه من التدخلات البابوية في شؤون السلطة الزمنية ( كما يحميه من التهديد بالحرقان أو العزل من قبل رؤسائه الشرعيين ) . لقد حلت الأحادية الزمنية ، بلا ريب ، محل الأحادية التيقراطية ، أو بتعبير أدق محل السلطة التسلسلية المقدسة الكلية (hiérocratie totalitaire)<sup>(٤)</sup> . وهذا الأمر يتضمن احتمال الانتقال من تطرف لآخر ، بحيث لا يتم إشباع الحاجات الروحية للبشر إلا بشكل رديء ، بالرغم من توفر أفضل النوايا - وأكثرها طموحاً .

(1) أ. لويس - المرجع السابق ذكره - ص : 543-545

(2) دولاغارد - المرجع السابق ذكره - المجلد 5 - ص : 270

(٣) من الساحة العملية : لأن الكنيسة ، بطرياً ، وبلعنى المارسيي ، لم تكن هي التي ابتلعتها الدولة إلى أقصى حد . وإنما رجال الدين هم الذين أصبحوا ( يمتصون ) البائس المدني الذي نعرفه ( خاضعاً لمؤسسة الدولة ، العلمانية والدينية في نفس الوقت .

(٤) إننا نذكر هنا صدى الأطروحة الفرنسيكانية حول الفقر الانجيلي ، ( إن الفصول الحادي عشر ، الثاني عشر ، الثالث عشر والرابع عشر من « الرسالة الثانية » ، تعالج مسألة الفقر هذه ) .

## الامبراطور والمجمع الديني

يبدو هذا النظام المارسيلى ، كما رُسمَ موافقاً ، بشكل خاص ، للمجتمعات الزمنية الخاصة في عصره ، أي لتلك الوحدات السياسية المحدودة إقليمياً ( مثل فرنسا فيليب الجليل ) ، والتي كان دانتى يَخشى « أطماعها » ، وبشكل دقيق خصوصيتها (Particularisme) .

ولكن أَلَمْ يكن على منطق فكر مارسيل أن يؤدي لدفعه لتصور وجود عدد من الكنائس المتميزة بمائل لعدد الدول المتميزة ؛ بحيث يكون هناك كنيسة قومية لكل دولة قومية ؟ هذا التساؤل يمكن الرد عليه بأن الزمن لم يكن ناضجاً بعد للتخلي عن مفهوم الكنيسة الكلية . وأن مارسيل نفسه ( وهذا ما ينبغي أن لا ننساه ) كان مرتبطاً بشكل حميم بالقضية الامبراطورية للويس دوبايفير . ولهذا يجب أن نأخذ بالحسبان بأنه كانت لديه نزعتان كليتان ينبغي عليه أن يُوحد بينهما . وفي هذا يتجلى البند الرابع والأخير من نظريته ، وهو : المفهوم المزدوج للمجمع الديني العام ، والمرشح المؤمن الأسمى الذي هو الامبراطور .

إنَّ المجمع الديني العام (Le Concil général) هو الجهاز المقوض من طرف عموم المسيحيين . فهو يحدد ، بتوجيه من الروح القدس ( وهذا ما يصنف عليه طابع العصمة ) المعنى الدقيق لما جاء في الكتاب المقدس من آيات مثيرة للالتباس . ويقنع بالعمل كهيئة استشارية للعالم المسيحي ، في ظل البابا الذي هو الأسقف الأعلى . إن الطابع الكلي لهذا المجمع يتطلب أن يُدعى للاجتماع من قبل سلطة ذات طابع كلي ، لا تعرف من هو أعلى منها . كما يتطلب أن تُسند مهمة تنفيذ قراراته لسلطة لها نفس الطابع . إلا أنه ليس هناك إلا سلطة واحدة من هذا النوع ، هي سلطة الممثل الأسمى لكل المسيحيين ، أي المرشح المؤمن الأسمى الذي لا يوجد أي شخص أعلى منه . وهذا المرشح هو ، بتعبير ملموس ، الامبراطور . فالامبراطور - أو من يفوضه أو يفوضهم بذلك ، هو الذي يدعو المجمع الديني إذن للاجتماع . وهو الذي يُعطي أيضاً « الأوامر القهرية » بتنفيذ القرارات التي يتخذها ، ويعاقب من يخالفها . وهو أيضاً الذي يحدد طرق انتخاب بابا روما ، هذا البابا الظل ، ويستطيع عزله إذا اقتضت الحاجة ذلك .

إن من شأن هذا البند الأخير من النظرية المارسيلية ، إذا جُرِّد عن الأحداث العنيفة التي عاشها البادوي بصفته مستشاراً للويس دوبايفير ، أن يُشَدَّ قليلاً انتباه القارئ في العصر الحديث ، وذلك بخلاف البنود السابقة . فقضية الامبراطورية ، إذا أخذت ككل ، كانت قضية خاسرة . أما المنظور الجمعي فكان الوحيد المؤهل لفتح بعض الأفاق للنموس المعذبة . ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة ( كما كتبت بعمق ج. كوييه ) « أن تلعب أسطورة الكنيسة البدائية مثل هذا الدور في الفكر الكنسي لمارسيل . . . فرداً على الاستذكار الخنثي للعصر الذهبي للعالم المسيحي ، بدأت تظهر في الأفق ، تابشير مذهب جمعي (doctrine conciliaire) يستهدف حَلَّ القضايا التي يواجهها العصر الحاضر (1) » .

(1) « المدافع . . . » - الفصل 21 - ص : 405 وما بعدها .

غيوم نوكلم

فمن أجل حلّ هذه القضايا ، سيطرح غيوم دوكام ، صاحب النفس المُعدّبة والقوية ، على نفسه أيضاً السؤال المتعلق بالمكان الذي ينبغي تخصيصه للمجمع الديني . لكنه سيحجب عليه بطريقة مختلفة .

#### 4 - غيوم دوكام (1290 ? - 1349 أو 1350)

بالرغم من احتمال الوقوع في الضياع ، فإن من الممكن أن نعجب بهذا المزيج العجيب لدى مارسيل بين الحدائث ( التي بالغ العديد من المعلقين بالتركيز عليها عن عمد ) والتقاليد الوسيطة والعودة للأصول . أما أوكام (Occam) ، الفرنسيكاني الذي درس في أكسفورد ، ودخل في صراع مفتوح مع كنيسة « أفينيون » كما يسميها <sup>(\*)</sup> ، وعاش أيضاً تحت حماية لويس دو بافوير ، فبحث الدارس ، بشكل لا يقاوم ، على إجراء مقارنة بينه وبين دوبادوا ، « زميله بالصدقة » الذي اختلف معه ، والحق يقال ، أكثر من مرة . ومع ذلك فإنه يبدو أن قوة الزعزعة في أفكار « الفقيه الذي لا يُقهر » كان لها تأثير أكبر على البناء الوسيطي من القوة العابرة ( إذا نُظِرَ لها ككل ) للمقترحات المارسيكية . « لقد مزقت سكة النقد الأوكامي بعمق حقن المفاهيم التقليدية » <sup>(1)</sup> .

وإذا كان الأمر كذلك فلأن مؤلفاته اللاهوتية والفلسفية سبقت مؤلفاته السياسية والجدلية . إلا أن هذه المؤلفات الأخيرة ، المستوحاة تدريجياً من الأحداث التي عاصرها لم تحمل ، أقل من الأولى ، طابع البنى الذهنية المكتسبة سابقاً : وفي هذا ما يمسُّ الأرواح من خلال تجاوز الواقع اليومي كثيراً .

إن مذهب الاسمية <sup>(\*\*)</sup> لدى أوكام وفرديته ونسيبته الكامنة ، ومذهبه اللاهوتي القائم على الحرية المطلقة للإرادة الإلهية ، ومتطلباته المنطقية كفيلسوف : إن كل هذا لا يمكنه إلا أن ينعكس على اختياراته كسياسي ومجادل متصل مع الأحداث ، وحريص على الوصول الى نتائج بالرغم من قلقه ، وتردده ومقاومته <sup>(3)</sup> .

لقد كانت هذه الاختيارات تتعلق ، كما هو الحال لدى مارسيل ، بالامبراطورية ( أو المملكة ، بالمعنى الواسع للكلمة ) والاكليروس ( أو ، بشكل واسع ، الكنيسة ) . ولكن ، « على

(\*) كان أوكام ينتمي لمجموعة الروحانيين الذين يدافعون عن الفقر الانجيلي ، ضد البابا حنا الثاني والعشرين الذي كان يكره هذه المجموعة الفرنسيكانية المنشقة .

(1) دو جولاغارد - المجلد الخامس - ص 86

(\*\*) الاسمية (Le nominalisme) = مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المحددة ليس لها وجود حقيقي وإنما هي مجرد أسماء لا غير . ( المترجم )

(2) ل. بودري (L. BAUDRY) : « غيوم دوكام : المجلد 1 = الرجل والأعمال (L'homme et les œuvres) - باريس 1950 - Vrin - ص 59

- حول « الاسمية » بصفة عامة والاسمية لدى دوكام بصفة خاصة ، اقرأ ج. لارغو (J. LARGEAULT) : « تحقيق حول الاسمية » (Enquête sur le nominalisme) - (مقدمة ر. بواريه - باريس لوفان منشورات 1971 - Nauwelaerts



عكس مارسيل الذي كانت لديه نزعة وطنية علمانية ، ونزعة تفوقية سهلة تستبدل اللوفياتان<sup>(٩)</sup> الذي كانت تكبره ( أي الكنيسة ) بلوفياتان جديد ( هو الامبراطورية ) ، كان أوكام يحسم ، بالدرجة الأولى ، بالدفاع عن القيم الروحية ، ويبدى عدم ثقة عميقة تجاه كل تركيز للقوة ، وكل سلطة مطلقة سواء في الدولة ( أكانت امبراطورية أم لا ) أم في الكنيسة . وهذا ما فاده ، بدعم من طبيعة روحه المتلمسة للقوارق الدقيقة بين الأشياء ، والزخرفة بالأسئلة والمتنبهة للحالات الفردية الخاصة ، لنظام فريد في تعقيله ، تمكّن بواسطته من الظهور ، وفق أمنيته وبطريقته العالمة والبارعة ، بمظهر المجدّد المخيف<sup>(١٠)</sup> .

## أوكام والكنيسة

يرى أوكام الكنيسة ( ضد كل مفهوم عضوي وتجمعي ( corporative ) ) كقمة للأفراد المسيحيين . ويحرص بعد العديد من المفكرين الآخرين ، ولا سيما مارسيل ، على توضيح طبيعة السلطة البابوية ومداه ، ليصل في النهاية الى موقف وسط هو التالي :

فقد أقر أوكام ، بخلاف دويادوا ، بأولية السلطة الملكية للبابا . إلّا أن هذه الاولية محدودة بهدفها ، الذي يتجلى في فعل كل ما يجب بالضرورة أن تفعله من أجل حفظ الايمان المسيحي والخير المشترك . ولكن بشرط احترام الحقوق والحريات التي منحها الله والطبيعة « لآخرين » . وهؤلاء الآخرون هم الاباطرة والملوك والامراء وكل المؤمنين الآخرين أو رجال الدين . ومن بين هذه الحقوق ، حقهم المتعلق بالميدان الزمني الذي « يتمتع فيه المدنيون بالأفضلية في الاختصاص بالنسبة للبابا » . فهذا الأخير لا يستطيع التدخل في هذا الميدان ، الخارج عن ميدان سلطته الاعتيادية ، إلّا عَرَضاً أو صدفة ، وذلك في حالة منفعة ظاهرة أو ضرورة قصوى . ففي هذه الحالة يصبح بإمكانه أن يحاكم الامبراطور ، الذي يحق له عادة أن يحاكم البابا في كل ما يتصل بالشؤون الزمنية .

إن في هذا الوضع ، باعتراف أوكام نفسه ، شيء من التناقض . إلّا أنه ، كما يرى ، لا يتضمن بالحقيقة أي ضرر ، إلّا « إذا كان كل واحد يقف دائماً ( أو بصفة اعتيادية ) في موقف الأعلى والأدنى بالنسبة لآخر ، في نفس الموضوع » . في حين أنه ليس هناك « من ضرر أو استحالة في أن يكون الواحد أدنى بصفة اعتيادية وأعلى بصفة عرضية من الآخر » . ( إن من الممكن أن يكون المرء قليل الاقتناع بهذا المخطط الإجمالي البارع لتعايش الرأسمين السامين ) .

في كل هذا ، ينصب اهتمام المؤلف بوضوح على تفريب السلطة البابوية الى أقصى حد ممكن من السلطات البشرية الأخرى ، بالرغم من تسليمه بأنها مؤسسة إلهية . وهو عندما يضع مبدأ الأولية لهذا « التآكل المحترم »<sup>(١١)</sup> ، إنما يعترّض رَد البابا وتملقه لشيء من التواضع .

ويبدأ أوكام بعد ذلك هجومه ، وبدون أي احترام ، على القوة التامة التي قام « بعض الذين

(٩) اللوفياتان (Leviathan) = حيوان أسطوري ورد ذكره في التوراة ، ويُرمز به للشّر ( الترجمة ) .

(١) أ . لويس - المرجع السابق ذكره - 1 - ص . 80 و 11 - ص : 546 وما بعدها .

(2) ج دولاغارد - 7 - ص : 180 - 183 - 190 - و 234 .

احتلوا الكرسي البابوي باغتصابها بشكل تعسفي ، والتي سعى العديد من الناس جاهدين لاستعادتها للبابا . إماً تلقاً وإماً خطأ . إن البابا إذا امتلك مثل هذه القوة فإن كل البشر سيصبحون ، بالنعنى الدقيق للكلمة ، عبيده . وسيؤدى هذا الى تحويل طابع الحرية التامة ، المعترف به في الكتاب المقدس للقانون الانجيلي ، لمطقة خالصة<sup>(1)</sup> !

وإذا كان أوكام يرى أن من غير الممكن دعم فكرة العصمة البابوية في موضوع الايمان ، فإنه لا يوافق بالأحرى على تأسيس هذا الايمان على عصمة المجمع الديني العام . وفي هذا يختلف أوكام مع مارسيل ! . فهو يعتقد أن أي جهاز من أجهزة الكنيسة لا يستطيع أن يطالب نفسه بالعصمة من خلال الادعاء بأنه يمثل الكنيسة الكلية . إن الكتاب المقدس والعقل هما وحدهما يأمران ، فليس هناك من سلطة مذهبية غير سلطتها ؛ وليس هناك من عصمة إلا فيها . ولهذا فإنه يجب الدفاع عن حقوقها البديعية هذه ضد أي كان ، وبخاصة ضد السلطة .

لأن أوكام يحفظ للمجمع الديني العام بدور ما ، فهو يريده ، مثل مارسيل ، أن يكون تمثيلاً بشكل واسع ، ومولفاً من أفضل شخصيات المناطق المسيحية وأكثرهم حكمة ، عل أن يشارك به شخصياً الملوك والأمراء ، وغيرهم من المدنيين البارزين . ومع هذا فإن البحث عن مخطط إجمالي للمذهب « مجعبي »<sup>(2)</sup> . ينبغي أن يتم لدى دو بادوا بشكل خاص .

### أوكام والامبراطورية

« دافع عني بالسيف وسأدافع عنك بالريشة » : هذه الكلمة تُنسب لأوكام الذي وجهها الى لويس دو بافوير . إن لهذا الدفاع الاوكامي عن الامبراطورية بعض السمات الأصلية . فهو يتسع بشكل طبيعي لينحول الى دفاع عن السلطات الزمنية بشكل عام .

إن مؤلف « محاورات » (Dialogus) يؤكد ، بالطبع ، أن السلطة الامبراطورية لا تنفرد في شيء عن البابا ، وإنما هي تستمد مصدرها من رضى الشعب الذي تعبر عنه هيئة الناخبين . إن كل سلطة تنبع ( مبدئياً ، لأن أوكام يتحدث بشكل دائم تقريباً عن استثناءات وتحفظات ) من الرضى الشعبي الذي يعبر عنه القسم الأقوى والأسلم من الشعب . وكما هو الحال بالنسبة للبابا ضمن دائرة عمله الخاص . فإن الامبراطور يجب أن يأخذ بالحسبان حقوق وحريات « الآخرين » ( الطبيعة والعُرْف ) ؛ لأن تعسفه هو أيضاً غير مقبول مثل تعسف البابا<sup>(3)</sup>

ويتميز فكر أوكام بصفة نوعية بمطالبة الامبراطور ، وبشكل أعم للسلطات المدنية ، باختصاص ما في الميدان الروحي .

« إنني لا أذكر أي قرأت في الكتب المقدسة الإلهية أنه يجب رفض إعطاء أية سلطة في

(1) ل. مودري - المرجع السابق ذكره - ص : 226

(2) حول « العصمة للمجمع » - انظر : دو لا عارد - V - الفصل الثالث - ص : 86-53 ، والفصل الخامس = ص :

164-128

(3) المرجع السابق - IV - ص : 114-113

**المواضيع الروحية** لامبراطور سيكون كاثوليكيًا . إن هذه الجملة من « المحاورات » تضع في شكل سلسلي ، مبدأ إيجابيًا . فالامبراطور ، في المقام الأول ، والأمراء بالتالي ، وكل السلطات العامة التي تتحمل عبء رعاياها يجب عليها تجاههم ، باعتبارهم مجرد مؤمنين بسطاء ، أقل تعلماً وأقل تسليحاً ، أن تتدخل ( من تلقاء نفسها إنَّ وجب ذلك ) من أجل الدفاع عن شرف الله وحقيقة الايمان . إن منهم من نشر قوانين في هذا الاتجاه ، ومن معاقبة مرتكبي الجرائم ضد الله ، كما يعاقبون مرتكبي الجرائم الدنيوية ، سيكون نوعاً من الغباء . إن الحق الطبيعي القائم على المنفعة العامة يكفي لأن يفرض عليهم معاقبة المهرطقة التي هي أسوأ الشرور .

وينتج عن هذا أن الامبراطور مؤهل ، بشكل ممتاز ، لتوقيع جزاء على البابا الهرطقي أو المثير للفضائح ، ولإضفاء طابع نهائي على قرار حكم المجمع الديني العام ( الذي يدعو عادة للاجتماع ) ، وللتصرف بمبادرة خاصة منه في حالة التفسير الكنسي ، وإعلان قرار عزل المذنب : وبالأجمال لير أو للمساعدة في بتر العضو الذي لا أمل من شفاؤه ، وذلك لكي تستعيد الكنيسة صحتها . وينبغي أن لا ننسى أن أي أمير كاثوليكي ، قادر بفضل قوته على إكراه المذنب ، له الحق بالقيام بذلك .

هكذا كان أوكام يعزم أن يعيد للباطرة والأمراء المسيحيين « الوعي برسالتهم الروحية » . لقد كان يدعو الزميين بطريقته الخاصة ، المختلفة عن طريقة مارسيل ، ليأخذوا لأنفسهم ثأراً عادلاً من رجال الدين . فلم يكن كثيراً عليهم أن يستعيدوا الميدان الديني الذي اغتصبه هؤلاء . ونظراً لمحجز رجال الدين هؤلاء فقد أصبح من الضروري « استبدالمهم » حتى في الميدان الروحي نفسه (1) .

## 5 - إنشقاق العالم المسيحي وإرث العصور الوسطى :

يبيّن مثال أوكام أن الصراع القائم ضد إدعاءات رجال الدين ، ومن أجل « الحرية المسيحية » ، كان مفيداً للسلطات الزمنية بصورة غير مباشرة . وبقدر ما كان القرن السادس عشر يتقدم ، كان هذا الصراع يفيد بصفة أساسية الملوك القوميين . فعمل أية قوة حقيقية وفعالة أخرى كان يمكن أن يعتمد أولئك الذين كانوا يعتمرون إصلاح الكنيسة في رأسها وأعضائها ، وذلك من خلال صراعاتهم ضد البابا والتسلسل الكنسي ؟ إن التحرر من التسلسل الكنسي كان يعني الخضوع أكثر فأكثر للسلطة الزمنية . وهكذا رأينا جون ويكليف (John Wyclif) ، الحاصل على الدكتوراه في علم اللاهوت من جامعة أوكسفورد ، في عام 1372 ( والمولود في عام 1320 ، والذي ينتمي إلى الجيل الذي يلي جيل أوكام ) بيعت لمصلحة الملك المذهب القديم للقديس غريغوار الكبير حول الطاعة السلبية ، والذي كانت القرون الوسطى قد تركته حتى ذلك الحين في حالة رقاد . لقد بشر ويكليف بأن الملك ، نائب الله ، ويمثل مملكة المسيح الإلهية ، له الحق في الطاعة ، سواء كانت أعماله عادلة أم جائرة . وأن كل مقاومة موجهة ضده هي ضالّة وتستحق الإدانة . وأن واجبه هو في

(1) المرجع السابق - V - ص : 239-264

أن يحكم وفق العدالة والقانون ، لكن الجماعة ليس لها أي حق شرعي ضده في حال نكسه بهذا الواجب ، وأن كل سلطة قضائية كنسية تنفرد منه ، وأن من اختصاصه أن يصحح التجاوزات في الكنيسة ، وأن كنيسة قومية ، ثم إصلاحها وتحكم وفق الحق التوراتي ، يجب أن نحل محل الكنيسة التسلسلية التي تسيطر عليها الإدارة البابوية الرومانية » .

كنيسة قومية : إن سلطة الملك هي سلطة قومية . فالملك يجسد استقلال إنجلترا إزاء الامبراطورية الرومانية المزعومة ، وإزاء البابوية الرومانية على حد سواء . هذه البابوية التي تعيش في الترف المدني ، وتتدخل في شؤون الإنجليز وتستغلهم مالياً ، وتظهر أكثر فأكثر بمظهر السلطة الأجنبية . وقد بدأ ويكيليف بترجمة التوراة إلى اللغة الانجليزية لكي يقوم تلامذته « الوعاظ الفقراء » بالقاء دروسهم الدينية على الشعب باللغة القومية التي يتكلمها<sup>(1)</sup> .

هكذا ، ونفس الحركة ، أخذت السلطة المدنية تتقدم بشكل ثابت على حساب السلطة الكنسية ، والزعة الذاتية القومية تنتصر على الزعة الكلية . إن العديد من الأحداث ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ( كما يشير لذلك المؤرخون بقوة ) تؤكد التقدم البطيء والأكيد للمذاهب ، وللمشاعر التي تعتبر هذه المذاهب ترجمة لها إلى حد كبير .

فها هو الانشقاق الكبير (1378-1417) الذي قسم العالم المسيحي ، وبالتالي الحركة الجمعية ، بين بابا روما وبابا أفينيون ، والذي كشف الأزمة الكبيرة للكنيسة الكلية .

ها هو مجمع كونستانس (Constance) (1414-1417) يقرر عزل البابا حنا الثالث والعشرين (Jean XXIII) ويعين أوجين الرابع (Eugène IV) ، في الوقت الذي يدفع فيه للمحرقة التشيكي جان هس (Jean Huss) الذي تبني الأفكار الهرطقية لويكيليف . وها هو الكاردينال نيقولا دوكوس (Nicolas de Cuse) يقوم بعرض دفاعه المتقن عن الأطروحة الجمعية أمام مجمع بال (Bâle) ( بين عامي 1431 و 1449 ) الذي كان غنياً بالانقلابات الفجائية المذهلة .

لقد خرج البابا والتسلسل الكنسي ، في النهاية ، منتصرين منذ عام 1448 على الهجوم المجمعي . إلا أن هذا الهجوم تمكن على الأقل من تسليط الضوء ، بمناسبة معالجة العلاقات بين البابا والمجمع الديني العام ، على الفكرة المضادة الأساسية للحكم المطلق ، أي على الحكم الموصوف بالمختلط ، وهو الحكم الذي يركز على الانسجام (Concordantia) وعلى رضى مختلف عناصر الجماعة .

لكن لكل انتصار ثمن . فبعد أن انتصرت البابوية على طموحات المجامع الدينية ، كان الثمن الذي يجب عليها أن تدفعه هو الموافقة على نظام الاتفاقيات الثانية (Concordats) التي عقدتها مع الدول القومية ، والتي كانت تعني الاعتراف ، ضمناً ، بسيادة هذه الدول . لقد سجلت مثل هذه الاتفاقيات ، فرضياً ، نهاية العالم المسيحي باعتباره مجتمعاً واحداً على صعيد السلطة الزمنية

(1) حول ويكيليف - أنظر كلرلي - للرجع السابق ذكره - VI - ص : 52 وما بعدها .

والسلطة الروحية كذلك . فمن نظام كهذا كان على المرء أن يتجه للاستنتاج ، عاجلاً أم آجلاً ،  
« بأن الكنيسة أصبحت في كل أمة بعد أن كانت تحتضن كل الأمم » (١) .

لقد أخذ مفهوم سيادة الدولة يتأكد ويتقدم متجاوزاً كل العقبات - وذلك عبر المصائب التي  
كانت تحمل بحكم الكنيسة ( الذي كان حتماً ملكياً ومطلقاً ومركزياً ) . ومن هذا المفهوم أخذ يتفرع  
مفهوم السلطة التشريعية التي تركزت بصفة غير مشروطة أكثر فأكثر بين أيدي الملوك ، وكذلك  
مفهوم خضوع الرعايا المباشر ، وبدون وسيط ، للملوك ، السادة بلا شراكة .

إلا أن هذا لا يعني القول ، بالمقابل ، بأن التقاليد السياسية التي ميّزت ، في نهاية القرن  
الخامس عشر ، العصور الوسطى لم تعد تنتمي إلا إلى ماضٍ بابل : فهذه العصور لم تنته ، بلا قيد  
ولا شرط ، إلى إفلاس الحلم الكلي للعالم المسيحي ، ولا إلى فشل أسلوب الحكم المدعو بالمختلط .  
ففي موضوع الحكم ، من المناسب ، أولاً أن نأخذ بالحسبان حالة إنجلترا التي استمر فيها  
بالبقاء رصيد غير متناقص من التقاليد الدستورية ( بالرغم من الصعود القوي للسلطة الملكية ) .  
فنحو منتصف القرن الخامس عشر ، قارن السير جون فورتسكو ( Sir John Fortescue ) ، في  
مقالات سياسية هامة ، وبغورور ، بين النظام الانجليزي والنظام الفرنسي . فهذا النظام الأخير كان  
يمثل حكم الملك الذي يحكم على هواه ، وحسب القوانين التي يسنها بنفسه : أي أنه كان إرثاً  
للاستبداد الامبراطوري الروماني . أما النظام الانجليزي ، بالمقابل ، فكان يميز بين الملكية  
الوراثية ونظام الجمهورية الرومانية الحرة التي كان يسود فيها القانون ( المنبثق عن جماعة  
المواطنين ) . لقد كان لدى الانجليز ملكية وراثية ، لكنها مُنظّمة بالتقاليد التشريعية العرفية  
أساساً ، والأسمى من الإرادة الخاصة للملك ، ومحدودة بتدخل الجباة من خلال المجالس الثلاثة  
في المملكة (٢) .

إلا أنه يجب التوضيح ، ثانياً ، بأن اللوحة الحقيقية المتعلقة بفرنسا في نهاية القرون الوسطى  
تتضمن فروقاً أكثر مما كان المؤلّف الانجليزي يريد أن يرى . صحيح أن كل محاولة لإدخال « بذرة  
دستورية » حقيقية في النظام الملكي قد انتهت للفشل . وإن المجالس العامة أو الإقليمية « جعلت  
من نفسها مجرد هيئات معاونة واستشارية للسلطة الملكية بدل أن تلتحق بأقدار البرلمانية الانجليزية »  
( على حد تعبير جـد . كالت ) . إلا أنه يبقى مع ذلك أن الإرث الامبراطوري الروماني ، هذا  
الارث السلطوي الذي ورثه الملك ، الامبراطور في مملكته ، كان عليه أيضاً أن يتوافق مع التقاليد  
الاقطاعية لتنفيذ الكبار ، ومع الامتيازات التي لا تحصى للهيئات المدنية والكنسية ، والتي كانت  
ملازمة لانظمتهم القانونية الخاصة .

لقد كان من المهم أن تؤخذ بالحسبان ، بشكل خاص ، مجموعة كاملة من الأفكار ،  
المستجيبة لما سُمّي ، تقريباً ، فيما بعد « بالدستورية الوسيطية » . مثل :

(١) حول الحركة الجمعية ونيفولا دوكوس - أنظر : جـد . هــ . ساين ص : 270 - 283

(2) حول جـد . فورتسكو : أنظر كارليل VI - ص : 142 - 173 - 174 و 217

فكرة الأصل الانتخابي للملك الذي أصبح فيها بعد وراثياً ؛ وفكرة عقد الخضوع للمموس والمشروط بين الحكام والمحكومين ؛ وفكرة سمو الجماعة ، وفكرة التمثيل السياسي ، ولو كانت حينذاك مبهمة الى حد ما ؛ وفكرة تحديد السلطة بالقانون ، ليس فقط الوضعي وإنما الطبيعي ، وفكرة الحكم المختلط ؛ وأخيراً فكرة المقاومة للمشروعة .

لقد كان هناك إذن العديد من الأفكار التي لم تختف تماماً من فرنسا « النظام القديم » ، التي اعتبرت ملكية للغاية . لقد كانت أفكاراً خافتة : إلا أنها ليست منطقتة ؛ فقد كانت تلتهم مجدداً في كل مرة كان النظام الملكي المطلق يصادف فيها بعض الصعوبات .

أما فيما يتعلق بعلم الوحدة البشرية الوسيطية المتجه ، نحو نفس الغايات المسيحية ، في ظل سلوك مزدوج ، روحي وزمني - أو ، عند اللزوم ، في ظل سلطة واحدة تجمع في يدها كل السلطات : « مطرقة واحدة لكل العالم » - فقد بقي حياً أيضاً ، بصيغة علمانية أم لا ، إما بشكل حنين للماضي أو بشكل أمل في مستقبل عقلائي .

لكل العالم ؟ هنا تفرض الملاحظة التالية نفسها .

ففي الماضي كان حلم الاسكندر الأكبر في إقامة ملكية كلية يترك خارجها عدداً لا بأس به من الأقاليم المعروفة أو غير المعروفة ، أما الصيغة الوسيطية للوحدة البشرية فكانت تفترض وجود عالم مسيحي ومنحصر ، في حقيقة القول ، ضمن حدود الغرب . إلا أن قسماً شاسعاً من البشرية كان يجهل المسيح والغرب المسيحي ؛ وكان لديه طرقه الخاصة في الاعتقاد والتفكير والعيش ؛ وكان يصون بغيرة إرث حضارات متنوعة ، كان بعضها يعود لعدة آلاف من السنين . ويكفي التفكير بالهند والصين حيث تحكم أعداد هائلة من البشر ، وفق مفاهيم مختلفة للسلطة<sup>(9)</sup> . فضلاً عن ذلك فإن حدثاً عظيماً ، ذا طابع ديني ، وله نتائج سياسية ضخمة ، تمثل بظهور الاسلام في الجزيرة العربية على يد محمد ، في عام 610 . وقد بدأت إنطلاقاً منه عملية هائلة ولا تفهر ، من التوسع الأفريقي ، أخذت شكل موجات من الفتوحات المتتالية ( قام فيها الأتراك السلجوقيون في الشرق ، والبربر في الغرب بإكمال ما بدأه العرب ) التي توجت باحتلال القسطنطينية في عام 1453 ، وبنهاية الامبراطورية المسيحية الشرقية . وعندما انتهى القرن الخامس عشر ، كان الاسلام قد امتد من المحيط الأطلسي الى حدود الصين ( لكن اسبانيا كفت كلياً عن أن تكون مسلمة بعد سقوط غرناطة في عام 1492 ، الذي تم فيه استكمال إعادة الفتح المسيحي لها ) . ولقد تراقف هذا التوسع المذهل ، الذي امتد ، أثناء ما يسمى بالعهد الذهبي ، من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر ، بازدهار فكري غير عادي في بغداد ، التي كانت مركزاً وعاصمة لهذا الأزدهار ؛ ولقد فرضت أساء عديدة نفسها أثناء ذلك من بينها : الفارابي مفسر أرسطو ، وابن سينا وابن رشد الذي أشرنا له قبلاً . لكن الاسم الأكبر هو اسم ابن خلدون ( المولود في تونس ، عام 1332 ، من أسرة اسبانية - عربية ) الذي

(9) سيجدها القارئ في المجلدات التالية من هذا المؤلف ، وهي تجابه ، في العصر الحديث ، معاهم الغرب .

عاش في القرن الرابع عشر ، الذي يعتبر ، مع ذلك ، قرن انحطاط نسبي ، والذي كتب فيه المقدمة المشهورة للتاريخ العالمي التي بدأ فيها المؤلف كفيلسوف وعالم اجتماع يمكن وصف تفكيره « بالعقري » (1) .

---

(1) أنظر موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي - 2 - ج.د. ويت (G. WIET) - ص: 37 وما بعدها .





الكتاب الثالث  
الدولة - الأمة الملكية  
النمو والذروة



## مقدمة

تفتحت الدولة القومية والسيدة ، أو باختصار الدولة - الأمة (L'Etat-Nation) <sup>(\*)</sup> ، في ظل الحكم الملكي : فملكها هو الذي يحكمها ويحكمها . وقد فرضت هذه الدولة - الأمة الملكية ( وكان لهذا التعت حينذاك معناه التام والقوي ) نفسها عبر صراعات واضطرابات عرفت في مرحلة النمو ، وذلك قبل أن تصل الى ذروتها في فرنسا في زمن لويس الرابع عشر (Louis XIV) ، وبوسيه (Boussuet) ، الاسقف الكاثوليكي الكبير وصاحب المعتقدات الصلبة - أما بريطانيا فقد بدت من خلال التجربة التي لم تخلو من الاضطرابات الخطيرة ، صاعدة في وجه الملكية المطلقة .

لقد تميز هذا العهد الأول من النمو والازدهار، والذي يغطي نحو قرنين من الزمن ، بمجموعة من الأحداث المتنافرة التي بإمكاننا أن نعرض هنا الخطوط الكبرى لسياقها العام .

فهناك : أولاً عصر النهضة (La Renaissance) وما شهدته من عودة للعهود القديمة وتجاهل واحتقار للقرون الوسطى . ثم الإصلاح البروتستانتي الذي قام ، باسم « الدين الحقيقي » ، بشن هجوم حاسم على البابوية ، لم يخرج منه العالم المسيحي إلا وهو منقسم الى قسمين . وأخيراً الحروب الأهلية ، السياسية - الدينية ، التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وانجذرت خلال النصف الأول من القرن التالي .

إن هذه الأزمات الكبيرة ، والأحداث ذات النتائج العديدة ، والظروف المهيمنة لم يكن بالإمكان إلا أن تترك آثاراً عميقة على تطور الفكر السياسي ، سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة .

في هذا الصدد هبمن مكيفلبي على عصر النهضة ، و ، على المدى البعيد ، على كل العصر الحديث والمعاصر ، عصر الدولة - الأمة ، وذلك بفضل الوضوح القاطع الذي فصل به بين السياسة والأخلاق ، وأكد ( كما لو أن هذا أمر مسلم به ) إستقلال السياسة وأولويتها . ولم يكن لاحتجاج النزعة الانسانية المسيحية ضد هذا التأكيد إلا قدر قليل من الوزن .

أما فيما يتعلق بالمصلحين ( لوتر وكالفن ) فإنها لم يستطعا تجنب اقتراح مذهب للدولة الحديثة يكون فيه خدمة « الدين الحقيقي » ، رغم أن الأمر يتعلق بالنسبة لها أولاً بالله . فقد قام أتباع كالفن - ولا سيما « المناهضون للملكية » (Les monarchomaques) في فرنسا - بتعديل اتجاه

(\*) بالانجليزية : «Nation-State»

مذهبهم بشكل قوي جداً ليتلاءم مع الظروف ، وذلك تحت ضغط ضرورات المعركة . وكان على الدولة الملكية ، من جانبها ، أن تتخذ موقفاً ( وخصوصاً بعد ظهور « مناهضين كاثوليك للملكية » عن طريق العدوى ) .

ووسط هذا الدمار الذي خلفته الاضطرابات الأهلية التي قامت في سبيل قضية الدين ، أو بحجة ذلك ، والتي هددت الوجود المستقل للدولة القومية ، إعتقد كل من جان بودان ، في فرنسا ، في كتابه « الجمهورية » ( *La République* ) ( 1576 ) وتوماس هوبس ، في إنجلترا ، في كتابه « اللوفياتان » ( *Léviathan* ) ( 1651 ) بأن من الواجب بناء مذهب للسيادة ، رأياً فيه السد الوحيد الفعال في وجه هذه الاضطرابات . ولقد كان هذا المذهب أكثر دقة ، كما ستلاحظ ذلك ، لدى هوبس ، مما هو لدى المعقد بودان . إلا أنه يجب القول بأن الفكر السامي في فرنسا كما في إنجلترا ( وغيرها من أنحاء أوروبا أيضاً ) لم يكن راكداً بين عامي 1576 و 1651 .

وأخيراً فإن بلوغ الدولة - الأمة الملكية الذروة ، في عهد لويس الرابع عشر ( المسمى بالملك - الشمس ، أو بالكبير ) ، والنفوذ الروحي لبوسيه ، سيُفسّر ، في آن واحد ، بالدعم الذي جلبه مذهب السيادة للحكم الملكي المطلق ، وبنوع من تأليه الملكية الذي وصل حينذاك للقمّة ، وبفضل المساعدة الاستثنائية للظروف .

ولكن سيأتي فيما بعد ، عهد ثان ، سيكون ، بالعكس ، عهد انحطاط . ( وسيشكل موضوع المجلد الثاني من هذا المؤلف ) . إنّه انحطاط تدريجي ، وفي البداية ، غير محسوس . إنحطاط لن تكون غريبة عنه ، كما هو معروف ، مجموعة الأفكار السياسية الموروثة عن القرون الوسطى ، والتي كُيِّفَتْ وَجِدَتْ ، ومزجت مع تيارات فكرية مختلفة جذرياً : هي تيارات « الحداثة » التي لا تقاوم .

## الفصل الأول

### الدولة والاخلاق : ميكافلي

« نظراً لأن نيتي تنحى لكتابة أشياء معينة لمن سيسمعوها ، فقد بدأ لي من اللاتم أكثر تتبع الحقيقة الفعلية ، الواقعية للشيء بدل تخيل . لقد عمل البعض جمهوريات وإمارات لم تُشاهد إطلاقاً ولم يعرف أنها حقيقية . لكن هناك بُعداً شاسعاً بين ما يعيشه المرء وما ينبغي له أن يعيشه ، بحيث أن الذي سيدع ما يتخيلت ويهتم بما يجب أن يحدث ، سيتعلم كيف يضمحل بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته » .

« الأمير »

إن علينا حيناً كبيراً تجاه ميكافلي ، وبعض الآخرين ، الذين وصموا ما يفعله البشر ، وليس ما يجب عليهم أن يفعلوه . لأن من غير الممكن أن نُؤخذ بين رياء الثعالب وبراعة الحمامة ، إذ لم نعرف بدقة كل حيل الثعالب : كدناياته الراحقة وخداعه المرن والحقد الذي يشحذ لسانه .

فرنسيس بيكون : « تقدم التعليم »

Francis BACON - «Advancement of learning»

في 18 حزيران 1498 ، دخل شاب عمره تسع وعشرون سنة ، واسمه نيقولا ميكافلي (Nicolas Machiavel) في سلك الإدارة بمدينة فلورنسا ، مسقط رأسه . وقبل ذلك بخمسة وعشرين يوماً كانت قد تمت تصفية للمغامرة الصوفية العربية ، التي قام بها جيروم سافونارول (Jérôme Savonarole) في بحر من الدم . فقد أحمى سافونارول ، الراهب الدومينيكاني ، التمرد على البابا الكسندر السادس بورجيا (Alexandre VI borgia) الجمهورية الفلورنسية ( التي أنقذت في عام 1494 من آل مديتشي ) . وأقام فيها لمدة ثلاث سنوات ، نظاماً يقوم على الزهد والوعظ ، في ظل دكتاتورية اكليروسية شعبية ، كانت خليطاً من التيقراطية والديمقراطية .

وشغل ميكافلي ، طوال أربعة عشر عاماً ، منصب رئيس الديوان القنصلي الثاني ، وسكرتير مجلس العشرة ، الذي كان يهتم بقضايا الحرب والشؤون الخارجية ، ويمرر التعليمات الموجهة

للممثلين الدبلوماسيين للجمهورية . وقد أعطته البعثات والمهات العديدة التي كُلِّفَ بها في إيطاليا والخارج ( ومنها أربع مهات في فرنسا ) الفرصة لثبوت مواهبه التي لا نظير لها كمخبر ومفاوض . وكم من خدمات ذكية ومخلصة أسداها هذا الموظف البارز ، وكان يبدو أنها ستضمن له تقدماً جديراً به . لكن ها هم آل مديتشي يستعيدون السلطة في عام 1512 ، ويقومون بطرد ميكافلي أو « السكربتير الفلورنسي » كما كان يُسمَّى من عمله ، ونفيه .

وانعزل ميكافلي في بيته الريفي المتواضع في سان كاسيانو (San Casciano) حيث عاش فيه عيشة عوز . وهناك أخذ يتأمل في السياسة ، بصفة عامة ، وفي مصير إيطاليا ، بصفة خاصة : إيطاليا ، وطنه الحبيب الذي تنخره الانقسامات الداخلية ، وتدمره الأسر الحاكمة ، وقواتها من المرتزقة . إيطاليا الغربية المغرية جداً للغزاة الأجانب ! وقد أخذ يقارن بين قراءاته المتحمسة لمؤرخي العصور القديمة ، وتجربته الطويلة في الشؤون العامة ، وهي تجربة مراقب حاد النظر ، بشكل غير عادي ، وله عينان مفتوحتان ، بصفة خاصة ، على واقع عصره ( المظلم والمتوحش إلى حد ما ) .

ومن هذا التأمل وهذه المقارنة سيستخلص ميكافلي مؤلِّفين مختلفين تماماً : الأول كان له بنظره أهمية قصوى ، لكنه لم ينجزه ، وعنوانه : « خطب حول العشرة الأولى لثيت - ليف » (*Discours sur la Première Décade de Tite-Live*) أو « الخطب » (*Discorsi*) . أمَّا الثاني ، الذي وصفه هو نفسه « بالكُتِّيب » ، وألَّفه على هامش إعداد الكتاب الأول ، فكان عنوانه الدقيق « في الامارات » (*De Principatibus*) ، أو باختصار « الأمير » (*Le Prince*) . إلا أنَّ القدر أراد أن يكون هذا الكتيب الأساس للشهرة العجيبة والغامضة التي عرفها مؤلفه بعد وفاته (٩) .

## 1 - الخطب ... والأمير .

كان ميكافلي يمتاز ، بكتابه « للخطب » ، وحديثه عن تاريخ روما ، روما الجمهورية ، السابقة للامبراطورية ، أن يشفي البشر من جهلهم للروح الحقيقية للتاريخ : الجهل الذي كان ، حسب اعتقاده ، بمنهم حين قراءتهم لهذا التاريخ من إدراك معناه الصحيح ، واستيعاب مضمونه الحقيقي . ألم يكن الناس يلجأون عادة في المواضيع الحقوقية أو الطبية إلى فقهاء أطباء العصور القديمة ؟.

« ومع ذلك فإننا من أجل تأسيس جمهورية ، وصيانة دولة ، ومن أجل حكم ملكة وتنظيم جيش وقيادة حرب ، ونشر العدل وتوسيع امبراطورية ، لا نجد أميراً ولا جمهورية ، لا قائداً ولا مواطناً يلجأ لأمثلة العصور القديمة . إن هذا الاهمال يعود لحالة الضعف التي سببتها لنا عيوب تربيتنا الحالية [ أو ديننا ] أقل مما يعود للشرور التي

---

(٩) وهذا دون أن ننسى « الصرح للميكافلي » الثالث وهو : الحوار المؤلَّف من سبعة كتب حول « فن الحرب » (*Dere militari*) .

سببها هذا الكسل المغرور الذي يسود في أغلبية الدول المسيحية ، وللنقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ . . . » .

ويخلص ميكافلي من هذا لإصدار الاتهام الملعل التالي :

« إن أغلبية أولئك الذين يقرأون التاريخ يتوقفون فقط عند المتعة التي يُسببها لهم تنوع الأحداث التي يعرضها . ولا ينظر بباهلهم حتى أن يقلدوا الأعمال الحميلة في هذا التاريخ . إن هذا التقليد يلدو لهم ليس صعباً فقط ، وإنما مستحيل ، كما لو أن السماء والشمس والعناصر والناس بدلت من نظامها وحركتها وقوتها ، وأصبحت مختلفة عما كانت عليه في الماضي » (1) .

إن الجملة الأخيرة تبين ، بما فيه الكفاية ، أن المؤلف لم يكن يؤمن بالتقدم بمفهومه الشائع ( أو بالأحرى بمفهومه الذي سيصبح شائعاً فيما بعد ) . لقد استعاز من بوليبيوس ، الذي كان يحد ذاته يستلهم أفكاره من أفلاطون ، نظرية العودة الأبدية أو الدائرة الأبدية ، التشاؤمية ، والتي كانت تقول بأن مختلف أشكال الحكم كانت تتوالى وتكرر حتماً : وأن دستوراً مختلفاً فقط ، هو الذي كان قادراً ، من خلال مزج البارع بين الأشكال المختلفة ، على أن يؤخر لمدة محدودة هذا السياق الذي لا مفر منه ؛ وأنه يجب البحث عن سر عظمة جمهورية روما ، ومدة بقائها ، في هذا الدستور . إن هناك في العالم ( كما يفكر ميكافلي ) وفي كل لحظة كتلة متساوية من الخير والشر : وقد وصلت كتلة الخير بالنهاية إلى روما التي جمعت في داخلها كل الفضائل ، وجعلت منها هزيمة واحدة . صمّن هذا المنظور كان التقدم إذن عبارة عن كلمة بلا جلوى . إن التغييرات المفيدة والتجديدات المثمرة التي من شأن دستور ما أن يحدّثها كانت تكمن في إعادة هذا الدستور إلى مبدئه . ففساد الحكومات كان يبدأ دائماً بفساد مبدئها . وتجدها ( وكان واضحاً كالنهار ، أنها إن لم تتجدد ، فستهلك . لأن هذا هو القانون بالنسبة لكل جسم حي ) لا يمكن أن يحصل إلا بالعودة لهذا المبدأ ، وذلك « إما نتيجة لحادث خارجي ، وإما لحكمة داخلية » . ( وكان هذا يفترض أيضاً أن للمبدأ في حد ذاته حيوية تسمح له بأن يستعيد سلطته الأولى وقوته الأولى (2) ) .

وفضلاً عن ذلك ، فإن « الخطب » تنتمس حسب الحرية الجمهورية القديمة وكراهية الطغيان . وهما حب وكراهية كانا ، وفق مثال جمهورية روما نفسه وغيرها من الحكومات الحرة في العصور القديمة ، يتلزمان تماماً مع مؤسستين ، هما : مؤسسة « المشرع » ، ومؤسسة الدكتاتور من أجل الخلاص العام .

(1) « الخطب » - الكتب الأول - المقدمة - ص : 378 - في « الأعيان الكلامية » لمكيافلي - منشورات Pléiade - باريس - 1922 ( تقديم وحواثي أ. بارينكو (E. BARINCOU) ، مقدمة حم. جيونو (J. GIONO) .  
- عبارة ف. بيكون الواردة في صدر الفصل مأخوذة من كتاب ب. داتريف حول « الدولة . . . » الوارد ذكره سابقاً - ص : 51

(2) « الخطب » - ص : 607 - 608

فلكي يتم تنظيم جمهورية ، من الأساس ، بشكل جيد ، ( كما هو الحال بالنسبة لمملكة ) أو إصلاحها إذا ابتعدت كلياً عن قوانينها الأصلية ، من المناسب اللجوء لرجل واحد أو لشرع واحد . لأن مهمة إعطاء الدولة شكلاً مناسباً لا يمكن أن تكون مَقْسَمة . إن كل مشروع ذكي يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب لنفسه كل السلطة : « إن أي عقل حكيم لن يدين مطلقاً أي أمره كان لانه استخدم وسيلة خارجة عن القواعد العادية من أجل تنظيم ملكية أو تأسيس جمهورية » .

أما الدكتاتورية التي يدعو لها ميكافلي ، وفقاً لمثال روما ، فليس لديها أي شيء مشترك مع دكتاتورية قيصر ( الذي أحس المؤلف تجاهه برعب ، أساءاً للروح النقدية لديه ) . إن الدكتاتورية ، في روما الجمهورية ، كانت بشكل صارم شرعية ومؤقتة : فالدكتاتور لم يكن يُعين إلا لفترة محدودة . وسلطته لم تكن تدوم إلا بمقدار ما تدوم الظروف الاستثنائية التي أصفت عليه طابعاً شرعياً . وهو لم يكن يستطيع فعل شيء من شأنه الإضرار بالحكم القائم . كان يتزعم السلطة من مجلس الشيوخ أو من الشعب ، أو أن يلغي القوانين القديمة ، ويصدر عروفاً عنها قوانين جديدة . إنه لم يكن يستطيع مطلقاً إذن أن يسيء للدولة ، بل كان مفيداً لها دائماً . إن قليلاً من المؤسسات كانت تساهم في عظمة روما بمثل هذا المقدار : « لأن من الصعب على دولة ما أن تتمكن ، بدون مثل هذا الترتيب للأشياء ، من الدفاع عن نفسها ضد الحوادث الاستثنائية » . لماذا؟ لأن سير الحكم في الجمهورية يكون عادة « بطيء جداً » . . . بينما الضرورة تقضي ، عندما يتعلق الأمر بتدارك شر غير متظر ولا يقبل قط التأخير ، بتجميع كل الإرادات في اللحظة التي يجب فيها اتخاذ كل التدابير الخطيرة للغاية (1) .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الحساس الجمهوري لمؤلف « الخطب » وبين كتاب « الأمير » المعروف والمقروء أكثر بكثير ، والذي يبدو ككتاب نموذجي قاسي في دعوته للطغيان؟ لقد مضى الآن أكثر من أربعة قرون على هذا السؤال الذي تصدى له مفسر وميكافلي ، وفي مقدمتهم جان جاك روسو (2) .

(1) « الخطب » - ص : 456

(2) يفون ليو ستروس (Léo STRAUSS) في كتابه « أفكار حول ميكافلي » (Thoughts on M. - Illinois: Glencoe: The Free Press - 1958 - ص : 382 ) : « إن كتاب ميكافلي عن الأسرار ، وكتابه عن الجمهوريات ، كلاهما جمهوريان : إن مدح الجمهوريات الذي يعبر عنه في الكتاب عن الجمهوريات لا يتناقص أبداً مدح الإمارات في الكتاب الأول أو الثاني » . ويعلم ج. ج. روسو في مقطع شهير من كتابه « العقد الاجتماعي » بأن كتاب « الأمير » هو كتاب الجمهوريين . وأن ميكافلي « يتظاهره بأعطاء دروس للملوك أعطى دروساً « كبرى للشعوب » . ( « الأعمال الكاملة » لروسو - منشورات Pléiade - باريس - المجلد الثالث - ص : 409 وما بعدها ) .

- أنظر أيضاً : ج. ه. واييلد (J. H. Whitfield) (Discours on M.) (Cambridge - W. Heffer - 1969 -  
- ه. فدرين (Hélène VEDRINE) : « ميكافلي أو علم السلطة » (M. ou la science du pouvoir) -  
باريس - منشورات Seghers 1972



في رسالة وجهها الى صديقه البارز فرنسيسكو فيتوري (F. Vittori) ،<sup>(\*)</sup> في 10 كانون الأول 1513 ، يشرح ميكافلي بوضوح الهدف المباشر الذي كان يسعى له من وراء كتابته « للأمر » . ويعلم بأنه كان هدفاً عملياً ، بكل ما في الكلمة من معنى . فقد كان المقصود بالنسبة له هو إيجاد عمل جدير بمصايبه ومواجهه ، حتى ولو تطلب الامر منه الانضمام إلى آل مديشي . لقد كان يقاؤه بدون عمل يضفيه . ولم يكن لهذا الوضع أن يستمر دون أن يوقعه في حالة من اليأس والاحتقار . ولهذا كان يرغب بحرارة أن يقرر آل مديشي « استخدامه » ، حتى ولو طلبوا منه في البداية ، القيام بدرجة صخرة . ضمن هذه الرؤية كان ميكافلي يبحث ، مستعملاً في ذلك ثقافته وتجربته ، في ماهية الامارات ، وكم نوعاً يوجد منها ، وكيف يمكن اكتسابها والمحافظة عليها . ولماذا نعتقد ؟ أي شيء أضمن من هذا ، وخاصة بالنسبة لأمير جديد معتصب ( أو « طاعية أصلي » حسب تعبير القرون الوسطى ) ومتعطر بشكل طبيعي للمحافظة على السلطة التي اكتسبها بالثروة أو القوة أو الحيلة ؟ . وباختصار إن « الكتيب » باختصار كان من شأنه أن يستخدم لبيان لآل مديشي القيمة التقنية لؤلغته كمستشار سياسي .

ولكن ألم يُزحرف المؤلف « الكتيب » أيضاً ، ويُقوله بمقاطع طويلة ، وبكلمات « طشانة ومتكلفه » . لقد حرص ميكافلي ، بصفة أساسية - وكما بين ذلك بقرة الاهداء الى لوران دو مديشي ، دوق أوربينو ، وابن أخ البابا ليون العاشر - على أن تكمن قيمة مؤلفه فقط في جلية وخطورة مادته . كما حرص أيضاً على أن يدفع عن نفسه تهمة العرور لتجربته ، نظراً لوضعيته البسيطة ، على الاطباب في الحديث عن حكم الأمراء وعلى وضع القواعد له . « فكما يحرص أولئك الذين يرسمون المناظر الطبيعية على البقاء في أسفل السهل من أجل تأمل مظهر الجبال والاماكن العالية ، وعلى تسليق هذه الاماكن ، بعد ذلك ، من أجل تفحص الاماكن المنخفضة بشكل أفضل ، كذلك فإن من المناسب أن يكون المرء أميراً من أجل معرفة طبيعة الشعوب جيداً ، وأن يكون شعبياً من أجل معرفة طبيعة الامراء »<sup>(1)</sup> .

وإذا كان هدف الكتيب عملياً بشكل دقيق ، فإن مضمونه هو كذلك تقني بشكل صارم . إنه توضيح تقني كلياً لمعضلة تقنية كلياً . فالمؤلف يتجرد عن ميوله الشخصية المفضلة للجمهوريات . ولا يعالج إلا عرضاً الحكومات الشرعية ( أو الدستورية ) التي يرتبط فيها الحكم والمحكومون بعقد

(\*) الذي كان يسميه ميكافلي : « السفير الرابع » حيث كان يمثل حينذاك جمهورية فلورنسا لدى البابا .

(1) « الأمر » - ( الأعمال الكاملة ) - ص : 289

أنظر : نامر (Namer) ، « ميكافلي » - باريس : P.U.F. - 1961 . ص : 150 .

- أوغسطين روسوديه (A. RENAUDET) - « ميكافلي » ، دراسة في تاريخ الأفكار السياسية (M. étude d'histoire des idées politiques) - باريس - منشورات (Gallimard) 1942 . و 1956

- اقرأ الصفحات الحاشية عن ميكافلي في ج. و. آل (U. W. Allen) ، « تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر »

(A history of political thought in the sixteenth century)

- لندن - 1928 - ص : 447 وما بعدها .

صريح أو ضمني . وهو يتم قبل كل شيء بما تخلفه القوة ( على حد تعبير أ. رنوديه ) من أوضاع لا تتدخل فيها أي اعتبارات قانونية ؛ وتبقى داخلية ضمن نطاق الواقع المجرد والسلطة المجردة<sup>(٤٧)</sup> . إن الأمير الجديد ، مهما كان أسلوب وصوله للعرش ، سواء كان ذلك بفضل مؤهلاته ( من طاقة وقوة وقيمة ) وأسلحته الخاصة ، أم بفضل الثروة وأسلحة الآخرين ، أم بواسطة الغدر ، فإنه مضطر إذا أراد البقاء في السلطة لأن يراعي سلوكاً ما محددًا بدقة . إن عليه ، في السياسة الخارجية كما في السياسة الداخلية ، أن يخضع لبعض القواعد العملية ؛ ويطبق بعض الوصفات التي تنفق مع ضرورات السلطة ، ومع الطبع المغيب للطبيعة البشرية .

هكذا وبروح التجرد العملي ، التي صادفناها سابقاً لدى أرسطو ، الذي عُلِمَ الطاعية كيفية عدم فقدان السلطة ، يعتزم مكيافلي ، الاختصاصي في فن النجاح السياسي والنتيجة السياسية الحسنة ، أن يثبت معرفته وعمقه أمام مُستخيمين محتملين لأفكاره .

لكن ما هو أسلوب مكيافلي يبدأ في التبدل في الفصل الأخير ، السادس والعشرين ، من الكتاب . فبعد أن كان حتى ذلك الفصل بارداً وإيجابياً وواقعياً ، أصبح الآن مكتوباً وحاراً وحتى متنبئاً . ففي هذا الفصل لم يعد الأمر يتعلق بالأمير الجديد ، وإنما بإيطاليا المقسمة ، فريسة الأجانب الذين نخروها ودمروها . إيطاليا التي كان مصيرها يعذب مارسيل دو بادوا ، والتي استمرت في انتظار محررها ومنقذها الذي حُلِمَ به سابقاً دانتلي ، وبيترارك (Pétrarque) . « الحفص على أخذ إيطاليا وإنقاذها من البرابرة » . : هكذا كان عنوان هذا الفصل الشهير .

إن كل شيء يجري كما لو أن مكيافلي انتهى ، على هدي التجربة ، للتخلي عن الأمل والتفكير بإيطاليا حرة في ظل الشكل الجمهوري ، وأثر تأييد رجل قوي ، مجرد من الاهتمامات الشرعية . أمير جديد ومختص ، لكنه قادر ، على الأقل ، على القيام بنجاح بالمهمة الضرورية والشاقة . إن في هذا ، بحسب تفسير أ. رنوديه (A. Renaudet) ، « إفتراض يائس » . ألم يكن مكيافلي هو الذي أسند بفكره ، دور المنقذ هذا أولاً إلى فيصير بورجيا ، ابن البابا الكسندر السادس ( هذا الفيصير الذي غالى في امتداحه بشكل واضح في الأمير ، والذي كانت نهايته مثيرة للشفقة ؟ ) . وما هو الآن ينتجه إلى المديثي الذي يحكم فلورنسا ( إلى جوليان في عام 1513 - ولوران ، الذي أهدى الكتاب له بالنهاية ، في عام 1516 ) والذي كان بإمكانه الاعتداد على البابا ليون العاشر ، الذي ينتمي لنفس العائلة .

« يجب إذن عدم إضاعة هذه الفرصة ، من أجل أن تتمكن إيطاليا ، بعد هذا الزمن الطويل ، من رؤية منقذ يظهر لها . إنني لا أعرف كيف أصف ، بشكل كافٍ ، المحبة التي سيستقبل بها ( هذا المنقذ ) في كل أنحاء هذه البلاد التي قاست من غزوات الأجانب لإيطاليا ، ومدى التعطش للانتقام ، والإيمان العنيد ، والعطف والدعوى ! أي الأبواب ستُغلق في وجهه . . . ؟ وأي إيطالي سيرفض الولاء له ؟ . لقد

(٤٧) حول « الامارة الجديدة » والقوة : انظر ب. دانتريف - المرجع السابق ذكره ص 47 .

أساء هذا الطغيان البربري بتنه لكل الناس هنا . فليتحمل إذن بيتك الشهير هذه المهمة بالآمل والشجاعة التي تبتدىء بها الحروب العادلة» (١) .

إن من المحتمل للغاية أن لا يكون لوران ، الأمير الضعيف الشخصية ، ( الذي سيكون والد كاترين دو مديشي ) ، قد فتح قط عخطوة الكتاب الذي أهدى إليه ، عندما استلمها . ولهذا لم يسترجع المؤلف مكانه كسكرتير « لمجلس العشرة للحرية والسلام » : وهكذا فإنه لم يحفظ للأبد بلقب « السكرتير الفلورنسي » إلا للتاريخ ، وفي التاريخ . أما الخدمات ، ذات الطابع الثانوي ، التي أراد آل مديشي أن يطلبوها منه ، إبتداءً من عام 1519 ، فلم تؤدَّ إلا إلى إفساد صورته في أعين الجمهوريين . ولهذا فإن هؤلاء عندما أصبحوا ثانية أسياداً لفلورنسا في عام 1527 ، تجنبوا دعوته للعمل معهم . وهكذا توفي ميكافلي في نفس العام ، وهو مُنْقَل بالخرن ، وواعٍ لحياته الخفية . أما كتاب « الأمير » فإنه لم يُطبع ولم يُنشر إلا بعد ذلك بأربع سنوات ، أي في عام 1531 ، وبإذن من البابا كليمنت السابع .

## 2 - فكرة الدولة<sup>(٢)</sup> وفكرة الانسان عند ميكافلي

إذا كان « السكرتير الفلورنسي » قد طبع علامة عميقة ودائمة على علم وفن السلطة ، فلأنه أعلن بقوة هادئة الفصل الجذري بين السياسة والأخلاق الشائعة ، واستقلال السياسة وأولويتها : السياسة أولاً . إنَّ الفصل والاستقلال والأولوية لم يجرِ التأكيد عليها في « الخطب » بأقل مما حدث ذلك في « الأمير » . لكن « الخطب » كانت من نوع روعة ووقار العصر الروماني القديم ، لهذا فإن أدب التصرف الكلامي كان فيها أكبر .

إن هذا الفصل ، وهذا الاستقلال ، وهذه الأولوية ليسوا إلا ترجمة لفكرة ما للدولة ( الدولة التي هي غاية في حد ذاتها ، وقيمة مطلقة ) . وهذه الفكرة نفسها تتراقف مع فكرة ، متشائمة ، حول طبيعة الانسان ووضعيته .

إن ميكافلي لا ينطلق من نظام فلسفي ، كما سيفعل هوبس ، ليقدم كشفاً عن طبيعة الانسان . فهو ، بصفته غير مؤمن ، لا يستند لفكرة الخطيئة الأصلية ولبداً الطبيعة الساقطة . إن لديه ، باعتباره رجل عصر النهضة الايطالية ، الذوق الحاد للأفراد الكبار المتطلفين في الغابة الاجتماعية والسياسية ، والمتحررين من الانضباط الكاثوليكي الطويل للقرون الوسطى . إنَّ هؤلاء « المتوحشين الكبار » هم الذين تتزين حيوانيتهم بأبعاد الانسانية المتفوقة ، وتطغى بالفضيلة . وبغية توفيق انتشار قوتهم وجراتهم مع السير المحتوم للقدر ( أو الحظ ، كما يجب أن يقول ) يضع ميكافلي

(1) « الأمير » - 370-371

(٢) حول الفئور الذي يدين به لميكافلي لكونه « حذوً هائلاً وأضعى طلباً شديداً على المعنى الحديث لكلمة دولة » . إنرا كتاب ب. دانتريف - للمذكور سابقاً - ص : 39-42 ، 44-45 . أنظر في الصفحة 42 ما سيُعرف به ، بعد ميكافلي ، « بأنه السمة المميزة الأساسية للدولة ، أي كونها تنظيمياً مزوداً بالقدرة على ممارسة ومراقبة استعمال القوة على شعب معين وفي إقليم محدد » .

محط نظرية بدائية فلسفياً ، لكنها لا تخلو من بعض الجبال المسرحي . فالحظ ، كما يرى ، فوي ، لكنه ليس قوياً بشكل كلي . إنه يترك فرصة لحرية الحكم الانساني ، وللحكمة وللطاقة الانسانيين . فإذا كان صحيحاً أنه سيد نصف أعمالنا ، فإنه يترك لنا حكم النصف الآخر تقريباً . وهو يُثبت قوته في الأماكن التي لا توجد فيها قط أي قوة متضبة في وجهه لتقاومه . فحيث يكون الرجال حياء وضعفاء يتلذذ الحظ بتفجير سلطته . وبالعكس فإنه يتسم ، كالنساء ، للجريئين الذين يتعاملون معه بخشونة : « ولهذا فهو دائماً صديق الشباب » (1) . إن هذه النظرية المشجعة بالنسبة للأقوياء ، وللرجال الذين ولدوا ومعهم موهبة قيادة الآخرين ، أولئك المؤهلين لأن يدركوا بنظرة سريعة العرصة الملائمة ، ويمسكوا بها في الوقت المناسب ، لا تساوي شيئاً بالنسبة للانسان العادي . المتبدل ، وبالنسبة للأغلبية الواسعة التي شاء قدرها أن تكون محكومة ، وأن تطيع .

إن حكم ميكافلي على الكائنات المتوسطة أو أولئك الذين تتكون منهم هذه الأغلبية ، هو حكم متشائم يبرودة وإصرار .

وهذا ليس لأنه كان شخصياً قاسياً ، وناقداً كثيراً ، وكارهاً للبشر . فلقد كان في حياته الخاصة رقيقاً مرحاً يقدر بقوة ، ودون أن يخفي ذلك ، كل الأشياء الجيدة في الحياة ( كالحب والصدقة ) . وإنما لأن حكمه ، عندما يكتب في السياسة ، كان مصبوغاً ، بشكل واضح ، بلون قائم نتيجة تجربته ، كمتعمر ذي خبرة ، وموظف فطن ، وخدام أمين للدولة ، رأى عن قرب الناس كمحكومين وتابعين للإدارة ، أو ، بعبارة أخرى ، أنهم في علاقاتهم مع السلطة . إلا أن هؤلاء يطهرون ، عادة ، بمظهر سيء جداً . فهم يتنافسون بجشع وابتذال ورياء ونفاهة ( إن لم نقل بدناءة ) .

هكذا يصور ميكافلي الناس . لكنه يضيف الى ذلك سمات إضافية . فالتناس شرهون ونفعيون : إنهم يستسلمون لموت أب ، بسهولة أكثر مما يفعلون لخسارة ميراثهم . وهم حسودون ، غيورون ، نهمون في رغباتهم ، ساخطون دوماً ، ولا يطمحون إلا الى ما ليس عندهم . وهم جاحلون ومتقلبون ، ومتكتمون وكاذبون ومنافقون : فحالما يجدون ذريعة للتخلص من وعودهم ، يقفزون من فوقها . وهم خائفون وجبناء : إن شيئاً واحداً يؤثر حقيقة عليهم ، وهو الخوف من العقاب . ( لهذا فإن من الأسلم كثيراً للأمير أن يكون مهياً من أن يكون محبوباً . رغم أن من الأفضل أن يجمع بين الأمرين ) . وهم مدجج ، محرومون من الرأي : غير قادرين على الوصول لأعماق الأشياء . ولهذا فإنهم يدعون أنفسهم يقتنعون بالمظاهر وبالحدث الطارئ . وهم شريرون وخبيثاء : وخبيثهم هذا لا يزول مع الزمن ولا يخف مقابل أي حسنة . وهم ، فوق كل هذا ، قليلو الدكاء : في الشر كما في الخير . إنهم لا يذهبون للنهية في أي شيء . ونادراً ما يعرفون كيف يكونوا طيبين تماماً أو خبيثاً تماماً . كما أنهم يتراجعون أمام الجرائم الكبيرة .

(1) « الأمير » 364-367 و« الخطب » - ص : 595-597

أنظر ب . ميسارد (P. MESNARD) = « إطلاق الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر »

- باريس 1951. VRIN - الفصل الأول . - L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle .

وأخيراً فإن كل شيء لديهم يكمن في النجاح ، مهما كانت الوسائل ! وعندما يتعلق الأمر ، خصوصاً ، بأعمال الأمير التي تستهدف الحفاظ على الدولة : « فإن الوسائل ستعتبر دوماً مُشرقة ، وسيتمدحها كل واحد : لأن الشخص العامي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري . إلا أنه لا يوجد في هذا العالم إلا العاميون . إن الأقلية لا تحسب قط ، عندما يكون لدى الأكثرية ما تعتمد عليه » (١) .

ولا ينكر مكيافالي ، من جهة أخرى ، أنَّ البشر قادرون على القيام بأعمال جميلة ونزيهة . فقد سبق له أن اعترف للرومان القدماء بكل أنواع المؤهلات الرائعة التي يرفض إضفاءها على معاصريه . إلا أنه لا يمكن التعويل ، في السياسة ، على حالات خاصة واستثنائية . بل يجب النظر للسلوك المتوسط والعادي لجمهير البشر . إلا أنَّ مكيافالي أتى على وصف هذا السلوك . وليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأنه سيتحسن . إن الطبيعة البشرية لا تتغير أكثر من الساء والشمس ، إن البشر يولدون ويعيشون ويموتون دائماً حسب نفس النظام ونفس القوانين الأبدية ، ويخضعون دائماً لنفس الرغبات ونفس الشهوات .

وبما أنَّ الطبيعة هي كذلك ، وكذلك هو الوضع البشري الذي تفرسه ، فإذا نفعل بالإنسان ؟ .

إن قضية الغايات الفردية والخلاص الشخصي لا تهم مكيافالي . إن هذا الموضوع لم يكن يقصّ مضجعه . لقد كان يخدم الدولة ، التي قدمت له غايات كافية . ألا تمثل الدولة ، والبشر هم كما هم ، أفضل ما يمكن أن يوجد ، أو أقل ما يمكن سوءاً ، من أجل استعمالهم في ما لديهم من خير ، واحتوائهم في ما لديهم من شر ، ومن أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ؟ (٢) .

ولكن ما هي الدولة ، ولماذا الدولة ؟ إن هذه الأسئلة المدرسية لا تثير اهتمام المؤلف . فالدولة موجودة . ومن الضروري المحافظة عليها وتقويتها ، وإصلاحها عند الاقتضاء ، من أجل المحافظة عليها . إن هناك غاية وحيدة هي : ازدهارها وعظمتها . وهي غاية تتجاوز الخير والشر ( كما تُعرفها ، على الأقل ، الأخلاق الشائعة ، وتصفها للأفراد ) . ويمكن أن نقرأ في « الحطاب » ، وليس في « الأمير » ، وفي معرض الحديث عن إحدى الحقب الهامة في تاريخ روما : « أنَّ الدفاع عن الوطن هو أمر جيد دائماً ، مهما كانت الوسائل المستخدمة في ذلك » ، وإن أي اعتبار « للعدل أو الظلم » ، للإنسانية أو القساوة ، للخزي أو المجد « لا يجب أن يوقف المواطن الذي يفكر في هذا الدفاع » وإن تأمين الخلاص والحرية للوطن المهتد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تتغلب على كل النقاط الأخرى . إن مكيافالي يوافق الفرنسيين الذين لا يتحملون الاستعاج لقول أن هذا الشيء أو ذلك محجل بالنسبة للمكهم ، « لأنَّ الملك ، كما يقولون ، لا يمكن أن يعاني من حياء مهما كان الحزب الذي ينحاز إليه » (٣) .

(1) « الأمير » - ص : 343

(2) أ . رودييه - المرجع السابق ذكره - ص : 244 - 288 - 297 وميستارد - ص : 51

(3) « الحطاب » - ص : 707 - 708

إن ما سيرهن عليه مكيافللي لقارىء « الخطب » و « الأمير » ، هو أن هذا الأمر صحيح في السياسة الداخلية ، سواء كان في ظل نظام جمهوري ، شرعي ودستوري أم في ظل نظام استبدادي أو أميري . وإنه صحيح أيضاً في السياسة الخارجية . وإن صحته هي من أكثر ما يمكن وضوحاً وقسوة ( إنهما من نوع تلك الصحة الواقعية للأشياء التي كرس السكرتير الفلورنسي لها نفسه ، ببساطة ) .

### في السياسة الداخلية

في الداخل ، ينبغي بشكل خاص ، على الأمير الجديد ، غير الوراثي ، أن ينفش : كل خصومه ، وكثيراً من أصدقائه ، وعدداً كافياً من رعاياه . إن عليه أن يتخلص من خصومه وخسائده ، معتنياً بممارسة القساوت الضرورية جيداً عليهم ( هذا إذا كان من الممكن ، كما يلاحظ مكيافللي بتشكك ، أن يكون هناك شيء جيد في الشر ) . أما بالنسبة لرعاياه فإن عليه أن يسعى لاتعاضهم بالقوة ، عندما لا يعودون يؤمنون به بالاعتناق فقط . فليمتلك إذن القوة ، أي الأسلحة الخيدة ، التي تترافق مع القوانين الجيدة ! وويل للأمرء المنزوعي السلاح ، أو « للأنبياء المنزوعي السلاح » ( حسب التعبير الشهير لمكيافللي الذي يتذكر سافونارول الذي هزم عندما فقدت جماهير فلورنسا إيمانها به ، لأنه لم يكن لديه أي وسيلة لاجبار الكافرين به على الإيمان ) (1) .

إنه لأمر مستحب بالنسبة للأمير أن يكون طيباً وكرماً ومتسامحاً ومخلصاً . لكن العالم كما هو ، والوضع البشري كما هو ، لا يسمحان بهذا الترف من الصفات الجميلة . إلا أن تظاهر الأمير بأنه يمتلك هذه الصفات هو أمر جيد ، بل إنه ضروري إزاء الرأي العام في بلاده . إن من الممكن أن نستخلص من مؤلفات مكيافللي نظرية في حكم الرأي العام ( أو الدعاية بلغة عصرنا ) ، تقوم على ركيزة مزدوجة تشتمل في القوة والنفاق اللذين تنظم الدولة استعماؤها المتتالي على هدى مصلحتها . إن من المفيد دائماً أن يظهر الأمير بمظهر المتحلي بهذه الصفات الجميلة التي ذكرناها . إلا أن امتلاكه حقيقة لها يمكن أن يؤدي إلى هلاكه . وهكذا فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بالتسامح ، وأن من الخلاوة أن يقدر على أن يكون كذلك بالفعل . لكن القساوة المطبقة بشكل جيد هي التي تحفظ سلطة الأمير ، وتحفظ معها الدولة : إن الاضطرابات التي لا عقاب لها تمرح المجتمع بأسره ، في حين أن الشدة التي يأمر بها الأمير لا تمس إلا الأفراد . كذلك فإن من الحسن أن يكون الأمير مشهوراً بأنه ليبرالي وكريم . لكن من السيء جداً أن يُعرض نفسه ، لكي يكتسب ويحفظ خاصة بهذه السمعة ، لتبذير أمواله ، بانتظار أن يرهق شعبه بالضرائب : إن الأمير العاقل يجب أن لا يهيم بأن يقال عنه أنه بخيل . « لأن البخيل هو إحدى هذه العيوب التي جعلته يتحكم » (2) .

إن الحكومات الشرعية والدستورية والجمهورية تتبع ، مع مزيد من اللباقة والشكليات ، نفس أخلاق الدولة التي لا تبالى بالأخلاق الشائنة .

إن من الخطأ ، كما يرى مؤلف « الخطب » ، أن نلوم روميلوس (Romulus) ، المؤسس

(1) « الأمير » - ص : 305

(2) « الأمير » - ص : 334-337

النموذجي للحكم الحر ، بسبب قتله لأخيه ثم لتيتوس تاتريوس (Titus Tatrus) شريكه في السلطة الملكية . فلقد كانت دوافعه نقية ، لأننا نعلم أن « المؤسس » أو « المشرع » الجدير بهذا الاسم يجب أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يَشُدَّ لنفسه فقط كل السلطة ، وأن يتحرر من القواعد العادية :

« إذا كانت الواقعة تتهمه ، فإن النتيجة تعذره : وإذا كانت النتيجة جيدة فإنه يبرأ ؛ تلك هي حالة روميلوس . إن الذي يجب إدانته إنما هو العنف الذي يهدم وليس العنف الذي يَصْلِحُ . إن المشرع سيكون لديه ما يكفي من حكمة وفضيلة لكي لا يوصي الآخرين بالسلطة التي أمسكها بيده . ونظراً لأن البشر يميلون للشرا أكثر مما يميلون للخير ، فإن خليفته يمكنه جيداً أن يقيس السلطة التي سيستعملها من جهته . ومن جهة أخرى ، فإن رجلاً واحداً يمكن أن يكون قادراً على تكوين دولة ، لكن مدة بقاء الدولة وقوانينها ستكون قصيرة جداً ، إذا كان التنفيذ سيوصع بين أيدي فرد واحد . إن الوسيلة لتأمين التنفيذ تكمن في إسناده لعناية وحراسة عدة أفراد » (1) .

وكما هو الحال بالنسبة لأمر جديد ، فإن الحكومة الحرة التي تأسست حديثاً يجب أن تتلخص ، إذا أرادت أن تدوم ، من يظهر أنه عدو للنظام الجديد للأشياء . وهكذا حكم بروتوس (Brutus) على أبنائه بالموت لأنهم تأمروا ضد الحرية الرومانية التي أعاد تثبيتها : إنه مثال رهيب يُبرز الضرورة القاسية التي تفرض نفسها على النظام الجديد ، الذي يقوم على إثارة ، إذ كان يحرص على تثبيت جذوره . إن « السكرتير الفلورنسي » يستلهم هذا المثال من أجل أن يستخلص قاعدة شرسة ، ولكن أكيدة ، يمكن نعتها بأنها مكيافيلية بشكل نموذجي ، بكل ما في هذا النعت من معنى : إن كل تغيير في الحكم كما يقول سواء من الجمهورية إلى الطغيان أم من الطغيان إلى الجمهورية ، يجب أن يكون متبوعاً (وبشكل ما مطبوعاً) بالقتل المشهود لبعض أعداء الدولة الجديدة : « إن من يقيم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل بروتوس سيسقط سريعاً ، ومن يعيد الحرية إلى بلاده ولا يضحى بأبنائه ، مثل بروتوس الآخر ، لا يحافظ عليها ، إلا لفترة وجيزة جداً من الزمن » (2) .

ولكن ما هو وضع الدين في كل هذا ؟

من السهل التنبؤ بأن مكيافيلي يهتم بالدين من زاوية الدولة وصيانتها وعظمتها قبل كل شيء . إن الدين كخادم للسياسة يعتبر شرطاً فريداً من نوعها في الدولة . إنه أداة تأديبية عجيبة لا يمكن للشيء العام أن يستغني عنها . فحيث تكون العبادات الإلهية محقرة ، يكون الفساد وهلاك

---

(١) يطابق مكيافيلي هنا « بشكل فريد » بين بروتوس الأول ( لوكيوس ) الذي طرد الملوك التاركايين ، وضخى بأبنائه ، وبروتوس الثاني ( ماركوس ) أحد قتلة يوليوس قيصر . انظر : « الأعمال الكاملة » - لاليلاد - الحاشية -

ص : 1517

( 1 ) « الحطب » - ص : 405

الدولة وشيكن . لهذا فإنه لواجب مقدس على كل الحكام ، سواء كانوا إستبديدين أم دستوريين أن يحافظوا على أسس الدين القومي باعتباره ضمانةً للاتحاد وللأخلاق الحسنة . ولا يهم ما إذا ما كان الحكم شخصياً لا يؤمنون بهذا الدين : فالسألة هنا ليست مسألة حقيقة أم بهتان ، وإنما هي مسألة حكمة سياسية ومعرفة بالطبيعة البشرية . إنَّ على الحكام أن يعرفوا كيف يستعملون بطريقة مناسبة الكُهان والمعجزات والعُرافين والتنبؤات . كما أن عليهم أن يعرفوا الفن الذي تمكن القنصل بابيريوس (Papirius) بواسطته ، أثناء معركة هامة جداً بين الرومان والسمنيتين (Samnites) « أدت لاضعاف هذا الشعب المحارب والقضاء عليه للأبد » ، من أن يقلب التكهّنات غير المواتية للدجاجات المقدسة التي لم تكن تريد أن تأكل ! »<sup>(1)</sup>

إلا أنَّ هناك دين ودين . فمكيافلي لم يحب المسيحية ولم يفهمها . لقد كان مغرماً بالخرية والقوة في العصور القديمة . وكان يرى فيها الشار الرائعة للتربية التي قدمتها الأديان الوثنية . فهذه الأديان كانت تركز على الفضائل الطوعية الوحشية التي تصنع الشعوب القوية ، وخصوصاً ، الحرة . كما كانت توحى بحب العمل والمجد الدنيوي ، وتقّدر قادة الجيوش ورؤساء الجمهوريات ، وتجعل قوام السعادة القصوى في عظمة النفس وقوة الجسد ، وفي كل ما يجعل البشر محبين . أما المسيحية ! « ديننا » ، فإنها تجعلنا ، كما يقول مكيافلي ، نُكرِّه قديراً قليلاً من التقدير لمجد هذا العالم . فهي تمجد أكثر الناس الوضيعين الذين يكرسون وقتهم للحياة التأملية . وتطالب بقوة النفس ، قبل كل شيء ، من أجل تحمل الآلام . وتُعيد البشر ، من أجل الذهاب الى الجنة . لتلقي ضربات الأشرار ، بدل ردها لهم : إنَّ « ديننا » هذا يضع السعادة القصوى « في التواضع والدناءة واحتقار الأمور البشرية » ، ويجعل الشعوب ضعيفة ، ويصنع منها فريسة سهلة للأشرار المتربصين<sup>(2)</sup> .

ولكن ألا يوجد في هذا ، كما يتساءل مؤلف « الخطب » ( بإخلاص أم بتصنع ، لا ندري ) تشويه وتحريف وتفسير خاطيء - وأنييم - للمسيحية الصحيحة ؟ إن هذه لم تُبنَّ وفق مبادئ مؤسّسها ( بالرغم من التجديد والعودة للفقر ، ولثال المسيح الذي دعا له كل من القديس فرانسوا والقديس دومينيك ) . ولهذا يُدين مكيافلي « جبن أولئك الذين فسّروا ديننا بالتكاسل وليس بالفضيلة (virtu) » . ثم يعود بعد ذلك للأمر الذي يهجم جداً ، والذي هو في نظره ( وكما كتب صراحة الى فيتورني )<sup>(3)</sup> ، أغل « من روحه » : أي للوطن . فيقول بأنه لو أنَّ هؤلاء المفسرين المفسدين اعتبروا بأن الدين المسيحي يسمح بتمجيد الوطن والدفاع عنه ، لكنوا فهموا بأن حب الوطن وتمجيدهِ وجعلنا قادرين « على النضال من أجل الدفاع عنه ، هو واجب ديني »<sup>(4)</sup> .

إن أساس القضية هو أن مكيافلي الذي يؤمن كلياً بالسياسة والدولة ، ويجب كلياً روما

(1) « الخطب » - ص : 419-420

(2) « الخطب » ص 519

(3) في 16 نيسان 1527 أنظر : الرسائل - للمجلد الثاني - ص . 547 وص 110

(4) « الخطب » - ص : 520



المصور القديمة ، وإيطاليا وفلورنسا عصر النهضة حالياً ، لا يقبل التضحية ، ولا يعلم جمال التضحية إلا إذا كانت في سبيل هذه المؤسسة البشرية بشكل خالص والتي هي الدولة ، دعامة وملجأ الوطن الديني . وكما يشير أ . رنوديه فإن الفكرة التي من أجلها « يستطيع أن يضحي بنفسه لا توجد فيما وراء الأفق البشري . وإنما هي تكمن في بناء الدولة وصيانتها وتوسيعها ؛ وفي تأكيد قوة العقيدة الإنسانية ، وليس في التخلي عما يعتبر مجداً بشرياً ، وفي الاهتمام بالمدينة المساوية » (1) .

إن مكيافلي ، في نهاية الأمر ، وبعد إيداء التحفظات الخطيرة التي رأيناها ، يرضى بالمسيحية كدين رسمي للعالم الذي هو عله . إلا أنه لا يرضى بها إلا بعد أن يطهرها للمحد الأقصى من سُمها صد - الاجتماعي ، ويوجهها للمحد الأقصى باتجاه التحول لدين دولة ، موضوع في خدمة المصالح الزمنية للدولة ، ولا سيما هدوءها في الداخل ، وعظمتها في الخارج ( وفي هذا يذكرنا مكيافلي بمارسيل دو بلودا ) .

لأن نرى أن أغلبية السياسيين الغربيين سيرصون ، في المستقبل وفي ظل كل الأنظمة ، وبصورة علنية أم لا ، وبوعي تام أم لا ، بالمسيحية ، بهذه الطريقة تماماً إذا أخذت ككل ، وسيضعون الدولة وخلصاها فوق الدين والخلاص الأبدي ؟ .

### في السياسة الخارجية

يُظهر مكيافلي ، في هذا الميدان ، بشكل أفضل ، وصوحيه القاسي نتيجة لتجربته في دبلوماسية عصره .

ويبين كتاب « الخطب » بشكل لا يقل عن « الأمير » ، كيف يجب أن تقتزن ، بانسجام ، القوة بالحيلة ، والعنف بالعش .

إن الأمير الجديد يحتاج ، بشكل بدوي ، لأن يكون حصواً متربصاً لمخططات جيرانه . ويجب عليه أن يكون ، في نفس الوقت ، أسداً وتعلباً . فإن لم يكن إلا أسداً فإنه لن يرى الفخاخ : إلا أن الغابة الدولية مليئة بالفخاخ . وإن لم يكن إلا تعلباً فإنه سيكون عاجزاً أمام الذئاب : إلا أن الغابة مليئة بالذئاب . إنه يحتاج ، على حد سواء ، لأن يكون تعلباً من أجل كشف الفخاخ ، وأسداً من أجل ترويع الذئاب . إن الجمهوريات لا تقلت من ضرورات مشابهة ، وإن كانت عادة ، أقل إلحاحاً .

إن اللوحة التي يعرض فيها مؤلف « الخطب » الوسائل التي بواسطتها أسست جمهورية روما امبراطوريتها ووسعتها على حساب حلفائها وأعدائها ، هي لوحة فظيعة ، برأي أي أخلاقي . أما بنظر مكيافلي ، فإن هذه العملية كانت طبيعية جداً . إن الرومانيين لم يقوموا بوضوح إلا بتطبيق القانون المزدوج ، الذي يُسمى في أيماننا هذه « بفيزياء » القوى السياسية : إنه ، من جهة أولى قانون البقاء ، وهو قانون أناني يطبق على الدولة كما يطبق على كل كائن حي ؛ لكنه في حالة

(1) رنوديه - المرجع السابق ذكره - ص : 44 .

الدولة « يتوسع ويكتسي طابعاً شبه مقدس » (1) ؛ ومن جهة ثانية قانون المتنافسة الحيوية الذي ينجم ، في عالم مقسم الى دول متميزة ، بشكل حتمي ، عن قانون البقاء . إن على كل دولة أن تخضع للقواعد القاسية التي يفرضها هذا القانون المزدوج ؛ ولأنها ستزول من الوجود بصورة جذرية . إن المسيرة التي اتبعتها الرومان تثير ، من باب أولى ، رأي مكيافلي ، الاعجاب ؛ لأنهم أبدعوا ، ولم يكن لديهم في ذلك مثال سابق . لقد عرفوا كيف يجدون ، بفضل عبقريتهم السياسية وحدها ، الصيغة الصحيحة للنجاح الخارجي ، والتي تمتاز فيها القوة والحيلة بكميات مناسبة .

**القوة :** ينبغي قبل كل شيء امتلاك قوى كافية أو ، بعبارة أخرى ، أسلحة جيدة : الأمر الذي يتضمن حسب الفكرة العزيزة على مكيافلي ، رائد الدعوة لتأسيس الجيوش القومية ، وجود ميليشيا جيدة من المواطنين . « كم يستحق أن يلزم الأمير أو الجمهورية اللذين ليس لديهما قط جيوش خاصة بهما من أجل الهجوم أو من أجل الدفاع » . وهذا ما يَفْصَله المؤلف في « الخطب » كما يلي :

« كانت روما تتمتع بأربعين سنة من السلام عندما أصبح تالولوس (Tullus) ملكاً . وفي ذلك العصر لم يجد هذا رومانياً واحداً يحمل السلاح . ولما أراد أن يشن الحرب ، لم يفكر باستخدام سامنيتين أو توسكانتين أو أي شعب آخر معتاد على القتال . بل قرر ، كرجل حكيم ، أن لا يطلب المساعدة إلا من رعاياه . وليس هناك ما هو أكثر صحة من هذا : فإذا لم نجد جنوداً في أي مكان يوجد فيه رجال ، فهذا ليس بسبب خطأ الطبيعة أو خطأ الموقع ، وإنما بسبب خطأ الأمير . . . إن المحاربين يوجدون في أي مكان يوجد فيه قادة قادرين على تكوينهم . وهكذا عرف تالولوس كيف يَلْتَرِبُ الرومانيين » (2) .

إن المبرر الأول والأخير لسياسة الأمير ، ولا سيما الأمير الجديد ، هو استعمال قواه ، أي شس الحرب . فهذه السياسة بالأساس والقواعد التي تتعلق بها ، يجب أن تكون موضوع كل أفكاره . إنها المهنة الحقيقية لأي حاكم . فالذي يحتقر الفن الحربي يركض الى هلاكه . إن مكيافلي يرى بأن الحرب تندرج ، مثل أكثر الطواهر طبيعية ، ضمن معطيات حياة الغاية السياسية نفسها . إنه يعرف ، أو يشعر ، بأن انقسام العالم الى دول متميزة يخفي الحرب في أحضانها ، كما تخفي السحابة العاصفة .

إن الدولة الجمهورية مثلها مثل الدولة الاميرية (L'Etat princier) يجب أن يهيمن عليها ، إذا أرادت العيش ، نفس الاهتمام بالحرب وبالأساس والقواعد التي تتعلق بها . إلا أنه يجب لها ، أن تعتمد على الاخلاص وروح التضحية والفضيلة لدى الشعب بأسره ، في حين أن الدولة الاميرية غالباً ما ترى مصيرها متعلقاً بذكاء وفضيلة فرد واحد .

(1) المرجع السابق - ص : 244

(2) « الخطب » - ص : 435

**الحيلة :** إن استعمال الحيلة والغش في إدارة الحياة الخاصة أمر مكروه . لكنه يصبح مجيداً وعموداً للعناية في إدارة الحرب . إن الانتصار على عدو كثعلب ، لا يستحق ثناء أقل من الانتصار عليه كاسد . وهو يضفي أيضاً نفس القدر من المجد على القائد الكبير الذي أحرزه . ويؤيد هذا الرأي ما أضفي على هنيئيل في بعض الظروف ، وعلى بونتوس (Pontius) قائد السامنيين عندما اجتذب الرومانيين الى مضائق فورس كودين .

إن الحيلة لا تلعب دوراً أقل أهمية في زمن السلم . فالحكام يجب أن يحرروا المعاهدات ويطبّقوها كثعلب . إن هذا الأمر يعتبر ضرورة حزينة بالنسبة للدولة !. إن من المستحب أكثر أن يكون المرء رجلاً صامداً . لكن هذا الوفاء هو من الأشياء التي لا يتضمنها هذا الوضع البشري . فنظراً لـ «البشر» لها هم ، فإن من الضلال أن تراعي وعداً قطعت على نفسك إذا كانت مراعاته ستقلب صلتك ، أو إذا كانت الأسباب التي دفعتك الى قطعه قد اختفت . إن هذه الوصية ( كما جاء في الفصل الثامن عشر - الأمير ) ( الذي وصف بأنه « جوهر المكيافيلية » ) وعنوانه « كيف يجب على الأمراء أن يحفظوا وعودهم » لا تساوي شيئاً إذا كان البشر كلهم طيول . ولكن بما أنهم أشرار ، ولن يحفظوا وعودهم لك ، فإن عليك بدورك ، أن لا تحفظ وعدهم . « ولن تعوز الأمير مطلقاً الاعذار الشرعية من أجل تزيين حشّه بالوعد » . إن الكثير من الأمثلة تبين أن أعمال الذي يعرف بشكل أفضل تقليد الثعلب ، والذي يعرف بشكل أفضل كيف ينجح بالحيلة روح البشر ، ستكون أكثر ازدهاراً من أعمال الذي يتكل على الوفاء . إن كتاب « الحطاب » لا يدعو لأخلاق مختلفة . فهو يميل حتى صراحة لما جاء في « الأمير » حول مسألة الوعد التي ينبغي الوفاء بها أم لا .

وبالطبع ، فإن المحكومين ليس لهم أن يعرفوا أي شيء عن هذه الأمور التي تعتبر أسراراً للدولة . إلا أن من المستحسن ، في نظرهم ، وفي نظر الرأي العام الأجنبي ، أن تعرف الدولة كيف تتزين بالألوان المحبوبة للوفاء والعدل والحق والاحترام الدقيق للاتفاقيات والانسانية . ومن المستحسن إظهار أن المعتدي والمخادع والظالم ومتنكح الحق والوعد المقطوع هو الطرف الآخر ، عدو الأمس أو اليوم أو الغد .

### الخلاصة : السياسة أولاً

إن الأمر يتخلل بلا جدال ، وكما نرى ، بإقرار « أولوية السياسة » ، كبديل « الأولوية الأخلاق » التقليدية . وليس هناك ، عند نهاية العصور الوسطى ، ما هو جديد وغريب أكثر من هذه الرغبة في عزل السياسة عن كل ما عداها ، وعن كل ما لا يتعلق بموضوعها الخاص ، أي تأسيس وحفظ وتكبير الدولة ؛ ومن هذا الرفض للحكم عليها تبعاً لقيم أخلاقية غريبة عن هذا

(1) « الحطاب » - ص 708-709

- أنظر : شارل بيوت (Ch. BENOIT) « المكيافيلية قبل وثناء وبعد مكيافيلي » (La machiavélisme, avant 1935-1915-1907. Plon منشورات - باريس - 3 مجلدات - pendant et après M.)

الموضوع ؛ ومن هذه الطريقة بتخصيصها بكل حرية الروح والصوت وبكل الوضوح ، ويتجرد العالم وبرودة الاختصاصي<sup>(١)</sup> . هل من المفيد أن نوضح بأن « السكرتير الفلورنسي » ، وفيما يتعلق بالممارسة السياسية ، لم ينجزع ، في الواقع ، شيئاً من الحيل والخدع والقساوة والفظاظة الطبيعية أو الأخلاقية ؟ لقد كانت العصور الوسطى « الشائعة والصعبة » ( على حد تعبير فرلين ) زاهرة بهذه الأمور . لكن الذي تغير كان على صعيد الفكر ( إلا أن هذا هو الأمر الأساسي ) كما يشير لذلك بقوة أ. كواريه (A. Koyré) في السطور التالية :

« مع نقولاً مكيافلي أصبحنا حقيقة في عالم آخر تماماً . لقد ماتت العصور الوسطى . ويبدو ، أكثر من ذلك ، أنها لم توجد مطلقاً . فكل قضاياها : كالله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الدنيوي ، والعدالة والأساس الإلهي للسلطة ، غير موجودة بالنسبة لمكيافلي . وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة ؛ وواقع واحد ، هو واقع السلطة . إن هناك قضية واحدة ، هي : كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة . . . إن لا أخلاقية مكيافلي ، هي ببساطة ، أمر منطقي . فالدين والأخلاق ، من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها ، لا تشكل إلا عوامل إجتماعية . إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استمعها لها والتعامل معها . وهذا كل ما في الأمر . إن من الواجب ، حين إجراء حساب سياسي ، أن نأخذ بالحسبان كل العوامل السياسية : فإذا يمكن لحكم قيمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا الحساب . إنه لن يستطيع أبداً تغيير المجموع<sup>(٢)</sup> . »

إن « المكيافيلية » ( بالمعنى الكامل لهذا الوصف المحضّر ) لم تكن جديدة وغريبة بالنسبة للأخلاق المسيحية فقط ، وإنما كانت كذلك أيضاً بالنسبة للأخلاق الرواقية ، وللأخلاق الوثنية التقليدية ، أخلاق أفلاطون وأرسطو . لأن هذا الأخير ، إذا عرّف كيف يكون وضعياً وعلمياً في منهجه وتحقيقاته ، فإنه لم يكن يفصل مطلقاً السياسة عن الأخلاق : إن المدينة الارسطوطاليسية كانت لها ، من حيث ماهيتها ، غايات أخلاقية . إن السياسة كانت أخلاقاً عليا .

وبالمقابل ، فإن الدول القومية والسيدة التي سينقسم العالم الجديد ، حقاً ، فيما بينها ، ستجد في المبادئ الأساسية والوصفات التي قال بها « السكرتير الفلورنسي » ما يدعّم ، بشكل عجيب ، إرادة القوة الغتية لديها . لقد رسم مكيافلي أوضح صورة لأخلاق الغاية السياسية في عصره . وقُدّم ، في نفس الوقت ، تبريراً هادئاً لأسوأ الوسائل التي تستعمل فيها . إن الدولة القومية والسيدة ، في الوقت الذي بقيت فيه مسيحية بالاسم والبطافة الشخصية ، اعتبرت أن من المسموح به

(١) لهذا نيل عن مكيافلي بأنه مؤسس علم السياسة الحديث ، أو « علم الحكم » . وهذا ليس بدون وجود اتجاه ما لنتيخان أن السياسة هي أيضاً فن . من الحكم أو « فن الدولة » حسب تعبير مكيافلي بعنه الذي كان يعرف عن ماذا كان يتكلم .

(٢) أ. كواريه (A. KOYRÉ) = « دراسات في تاريخ الفكر العلمي » (Etudes d'histoire de la pensée

scientifique) - باريس - P.U.F. - 1966 - ص : 11

لما أن تعمل ، بأي ثمن ، على ازدهار الجماعة البشرية التي تمثلها ( أي : الأمة والوطن ) ، وأن ترتقي بعظمتها الزمنية . كما اعتبرت أن من حقها أن تنصرف كما تريد ، وبغض النظر عن الوسائل ، شريطة أن تتخذ المظاهر فقط . إن هذه الدولة ، بعد أن تحررت من الوصاية الامبراطورية ، والوصاية الاقطاعية والوصاية البابوية ، ستستطيع ، من أجل أن تؤكد ذاتها وتفرص نفسها ، أن تتحرر ، بدون عذاب وجدان ، من وصاية الحق الطبيعي والعدالة ، أي باختصار ، من الأخلاق الشائعة ، الصالحة بالنسبة للأفراد فقط . بدون عذاب وجدان : في هذا يكمن التجديد ذو المدى الشاسع . إن الذين سيتصرفون ويتحدثون باسم الدولة سيعملون ، بالعكس تماماً ، يوجدان مطمئن ، متلفين من الاعتقاد ، الساكن في قلوبهم ، بأنهم ينجزون واجباً مقدساً . واجب هو الأكثر قداسة من كل الواجبات» (1) .

إن الدولة الملكية ، التي كانت تكبحها عدة عناصر ، لم يكن عليها ، رغم الاغراء ، أن تذهب في هذا الطريق للنهاية . إن الدولة لم تتجرأ على أن تنصب نفسها كلياً كوثن ، إلا فيما بعد ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وذلك عندما أصبحت غير شخصية ونجسدة بحكم دكتاتوريين زائلين ، وعندما قام فلاسفة سياسيون منهجيون باستخلاص النتائج الأخيرة ، والقطيعة غالباً ، من نصائح ميكافلي التجريبية كلياً .

لكن أصواتاً أخرى ارتفعت ، في عهد النهضة ، لتتحدث بشكل مختلف كلياً عن صوت ميكافلي : إنها بالخصوص أصوات إيرسم (Erasmus) وتوماس مور (Thomas More) . إن هذه الأصوات واحتجاجاتها هي التي من المهم الاستماع إليها ، الآن .

### 3 - الاحتجاج

لقد كتب ميكافلي محضره - ووافق بطريقته . أما إيرسم الروتردامي وتوماس مور اللندني ، فقد لاحظا ، هما أيضاً ، لكنها لم يوافقا .

إيرسم (1464 - نحو 1536) والسلام :

إن « النزعة الانجيلية السياسية » ( على حد تعبير ب . ميسنارد ) لمؤلف كتاب « مدح الجنون » ( L'éloge de la folie ) المشهور منعه من قبول قساوة بل خزني الواقع . وأملت عليه رفضاً مزدوجاً من طرف القلب والروح . إن إيرسم لم يكن يستطيع أن يرى للاضطرابات السياسية والمعاهات الاجتماعية العديدة ، إلا علاجاً واحداً : العودة للإنجيل ونصرة كل شيء ، بما في ذلك الثقافة الكلاسيكية ، من أجل أنسنة كل شيء . هكذا يمكن ، بنفس الحركة ، تطهير الدين وإحياء الإنسان .

وقد أراد أيضاً أن يرى الأمير مكملاً بكل أنواع الفضائل ، ومكوناً ، بالتالي ، على يد مرب

(1) ج. ماريتان (J. MARITAIN) : « ماضي السياسة الاسانية » (Principes d'une politique humaniste) - باريس - Hartmann - 1945 . ص : 150-155 .

مُحْتَاجٌ بِعناية . إن كتاب « تأسيس الأمير المسيحي » (L'institution du prince chrétien) (1516) الموجه لشارلكتان المستقبل يشهد على الموهبة التربوية المخصصة لولي العهد ، والتي كان يتمتع بها الانساني المسيحي الكبير الذي يُعَلِّمُ بشكل مغاير تماماً لمكيافلي . فهو يرى أن السعادة العامة تتعلق بالكمال الأخلاقي للأمير . فليس هناك عِلْمانٌ للاخلاق ، الأول للرعايا والآخر للحكام . إن على هؤلاء وأولئك أن يقدموا نفس الحساب لله . « فللعلم المشترك ، يسوع للمسيح ، لم يُوفِّ دمه من أجل افتداء الصغار بأقل مما أراقه من أجل افتداء أكبر الملوك »<sup>(١)</sup> . إن على الأمير أن يتبع المعلم في الطريق الذي دعاه إليه . وهو طريق له ، مثل كل طريق آخر ، آلامه الشديدة التي عليه أن يقاسي منها بدون عجز : لأن هذه الآلام الشديدة هي شارة انتخابه . لا سيما وأن المنفعة العامة يجب أن تغلب لديه على الشهوات الشخصية .

« وإذا لم تستطع ( يعظه ايرسم ) أن تحافظ على صولجانك إلا على حساب العدالة ، ولقاء طرفان من الدم البشري أو إهانة السدين ، فتخل ، من باب أولى ، عن الصولجان ، واستسلم للظروف . إن عليك أن تخاطر بحياتك من أجل الدفاع عن رعاياك . وأن تضع خلاص الدولة قبل حياتك . ومع ذلك فعندما تقوم بهذه الأعمال الجديرة بأمر مسيحي حقيقي ، فإنك ربما ستجد أناساً سيصفونك بالأبله وبالسيد المسكين . فثَبِّتْ قلبك وَفَضِّلْ أن لا تكون إلا إنساناً وعادلاً ، بدل أن تكون أميراً ظالماً »<sup>(٢)</sup> .

إن النزعة الانجيلية السياسية لا تستطيع أن تقبل بالحرب بين الدول إلا بصعوبة . فالحرب ، بنظر ايرسم ، هي فضيحة في وجه تعاليم المسيح ( في نفس الوقت الذي تعتبر فيه تحدياً للعقل الانساني ) . إن مؤلفه « محاضرة السلام » (Querela Pacis) ، المنشور في 1517 ، الذي اعتُبرَ دعوى للسلام جُوبِهُتْ بالتحقير والمطاردة من كل جانب ومن طرف كل الأمم ، يعكس بشكل رائع سخط الانساني المسيحي وقلقه أمام ما كان يمثل ، في عصره ، « شرّاً مستمراً » . فإذا كان السلام حقيقة ، كما لا يشك بذلك ايرسم قط ، الشرط لكل ازدهار ، والمصدر والأم والحافظ والمحامي « لكل الأشياء الطيبة » في السماء والأرض ؛ وإذا كانت الحرب عكس ذلك بالفيض ، أو بعبارة أخرى ، السبب الأساسي لكل النكبات ، والأسوأ من بين كل المصائب ، وكانت قادرة على أن تدمر أفضل الأشياء ثباتاً ، وتبهم كل ما هو نزيه وممتع ، وتفرغ قلوب البشر من كل فضيلة وتقوى : فإن من حق السلام لذلك أن يشكو بمرارة لكونه أمراً معظوراً تعيساً ومطروداً من العالم المسيحي نفسه ! الحرب بين المسيحيين ؛ أي فضيحة هذه ! والقُدَّاس يقال في معسكر كما في الآخر ، هل هناك من شيء « أكثر فظاعة » ؟ .

ولكن ، يجب على هذا ، إنها الضرورة التي تؤدي الى الحرب . فبِرد الأخلاقي المسيحي ،

(١) هذه الجملة ليست مأخوذة من « تأسيس الأمير المسيحي » وإنما من رسالة موجهة الى الملك فرانسوا الاول .

(٢) ب. ميسنارد = « إنطلاقة الفلسفة ... » المرحع السابق ذكره - ص 95

لا : إنها الشهوات الانسانية . ليقراً هذا الأمير الذي يشكو بأنه دُفِعَ ، رغماً عنه ، لمقاتلة الأمراء الآخرين ، ليقراً بوضوح ما يوجد في ضميره : وسرى فيه أن الغضب وجنون المجد والطموح والجشع والحماقة هي التي تدفعه للهجوم ، وتقوده ، « وليس الضرورة »<sup>(1)</sup> .

إن النظر للحرب كتجارة رابحة ليس أقل خطأ . فلكل شيء ثمن ، والمتنصر سيتالم من الحرب بقدر المغلوب . لهذا فإنه يجب على كل أمير صالح ومسيحي أن ينظر للحرب نظرة ارتياب ، مهما أريد لها أن تكون عادلة . ( فمن ذا الذي لا يعتبر أن قضيته هي العدالة بعينها ؟ ) . ويقترح إيرسم وسائل مختلفة من أجل احتواء المصيبة : كالتحكيم وتثبيت الحدود القومية بشكل نهائي ، وبعيداً عن تأثير التحالفات العائلية . وينتهي مؤلف « غصاصة السلام » بتوجيه أكبر نوسل مؤثر للأمراء « الذين تخضع لارادتهم بشكل خاص شؤون العالم ، والذين يمثلون من بين البشر ، صورة المسيح » ( وللكهنة وعلماء اللاهوت والاساقفة وكبار رجال الاكليروس ، وكل الرؤساء والأقوياء في الأرض ، لكل أولئك الفخوريين بأن يكونوا مسيحيين ، لكي يوحدهوا وينظموا جهودهم وقواهم ضد الحرب . . . .<sup>(2)</sup> ) .

هل كان إيرسم على خطأ في تنبيهه للأمير الانجيلي بأنه سيحد أناساً يصفونه « بالابله وبالسيد المسكين » ؟ ابتداءً بلا شك بمكيافلي ، المتعلق بالحقيقة الواقعية للأشياء ، والذي نتخيله وهو يهز كتفيه استخفافاً بهذه الدعوة « للنهي المزوع السلاج » ! .

### - توماس مور (1478-1535) واليوتوبيا

في عام 1516 ظهر في لوفان (Louvain) باللاتينية ، كتاب يوتوبيا (Utopie) أو « البحث في أفضل شكل للحكم » . أما مؤلفه السير توماس مور ، فهو عمام بارر في نقابة المحامين بلندن ، وأستاذ حقوق ، وعضو برلمان ، وسفير شرقه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أعلى حظوة ، حين جمعه ، في عام 1529 ، رئيساً لقضاة إنجلترا ، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يُقطع رأسه ، في عام 1539 ، شهيداً في سبيل إيمانه الكاثوليكي ، ولأنه أعلن معارضته لطلاق الملك وللانشقاق الانجليكاني ؛ ثم لأن يطُوب كآحد الأبرار ، بعد عدة قرون ، على يد البابا ليون الثالث عشر ( في عام 1886 ) ، ثم يُجْعَل قديساً ( في عام 1935 ) على يد البابا بيو الحادي عشر (Pie XI) ، تحت اسم القديس توماس مور .

لماذا تخيل هذا العقل الكبير والقلب الكبير ، هذا الانسان صاحب المؤهلات الاستثنائية ،

(1) مينارد - ص : 102-118 .

(2) لن ننسى أن كتاب « مدح الجنون » يخصص أيضاً جانباً هاماً منه للهذاء الاجتماعي ، سواء تعلق الأمر بالحرب « أين نجد جنوناً أسوأ ؟ » - في الفصل 23 ، أو بحب الدات القومي ، وما يثيره من سحرة ( الفصل 43 ) ، أو للملوك والأمراء أصحاب السيادة الذين لا يقومون بمهام مهتهم ( الفصل 45 ) ، أو بالباباوات والكرادلة والاساقفة الذين يقتلون سلوك الأمراء ويصلون تقريباً لحد تجاوزهم ( الفصل 47 ) (26) .

(2) إنرا « مدح الجنون » في « الفلسفة المسيحية - باريس - 1970 - Vrin .

نموذجاً يقترحه على المدن الواقعية على غرار ما قام به أفلاطون في « الجمهورية » (١) ؟ .

لأن المنظر الفظيع للبؤس المتنامي في زمنه بانجلترا كان بلا حقه . وهو يؤس كانت له نتائج : كالسراقات والجرائم وعصابات السافطين التي يزخر بها الجيش لتغذى فيه ، « وتُسمم السلام » . إن إنسانية مور المهتزة ورافته العميقة تلازمان فكره القوي في البحث التحليلي عن الأسباب . وهو تحليل يقوده لي طرح على نفسه أسئلة تتعلق بما لك وما لي ، وبالحق الفردي والطلق للملكية ، وبالتقود « مقياس كل الأشياء » . ويُشهرُ مور بكبار الملاكين النبلاء ، الطفيلين العاطلين عن العمل ، الذين يرهقون مزارعيهم بشدة ، ويتغذون من عمل الآخرين الذين يدفعون للتسول . ويستنكر تركيز الثروات الناجم عن تجارة الصوف المرتبطة بحد ذاتها بهذه المصيبة الاجتماعية الحقيقية المتمثلة بتحويل الحقول المزروعة الى مراعي للخراف . فنظراً لعدم زرع الأراضي ، يرمى الملاحون خارجها ، ويكتفى براعي واحد لحراسة بضعة آلاف من الاكرات التي تعود للملك واحد ، ويحيط بها سياج واحد ( إنها مأساة التسيجات الانجليزية ) ، وهذا ما يؤدي للنزوح المحزن لأسر كاملة عديدة نحو أسوأ الكوارث ، بعد طردها من منارها ، وهي لا تعرف إلى أين تذهب . كما يؤدي لارتفاع تكاليف الحياة : ابتداءً بزيادة سعر الصوف الذي يحتكره بضعة رجال أغنياء جداً يستغلون السوق .

ويرى مور جيداً العلاجات ، أو ، على الأقل ، المسكنات التي يمكن للحكام أن يقترحوها على الملوك ، إذا كان الملوك ينصتون للحكام . ولكن بما أن رجل القانون الكبير ، والاداري الكبير ، كان يائساً من إمكانية الإصلاحات الوضعية ، فقد لجأ للحديث المطلق عن بناء تخيالي وفكرة وهمية من شأنها أن تُستخدم كدليل للنفوس ذات الارادة الحسنة في أرض البؤس هذه . وهكذا يخلق مور « يوتوبيا » ( utopie ) وهي عبارة عن جزيرة لا وجود لها في أي مكان ( باللاتينية : Nusquam ) ولا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة ربان طوبايوي ( يوتوبي ) يعرف جيداً الممرات الصالحة للملاحة : وهكذا لا يستطيع أحد أن يأتي من القارة ضد رغبة سلطات الجزيرة ليفسد العادات والمؤسسات القائمة فيها » (١) .

(\*) « لقد خَرَنَ أفلاطون ( على حد قول هـ. ديروش (H. Desroche) ) اليونيا ، وقامت الأجيال القادمة بالمرُف من بحرهِ . إن من المناسب أن نصيب للجمهورية « مؤلف افلاطون غير المكتمل « كريتياس » ( Critias ) الذي أعني فيه للمؤلف احياء الطوبايوي من خلال « أسطورة تاريخية » حداثية يدعي فيها أن حرية اتلانتيدي (Atlantide) الواقعة خلف تلال هرقل كانت في البدء قوية ومردهرة ، وتحكم بطريقة مثالية ؛ وأنها حدثت العصر الذهبي ، قبل أن يثير اسطباط التمس صدها العيب المدعّر للإله زوس .

(1) عن مور واليوتوبيا : اقرأ = م. دلكور (M. DELCOURT) . « توماس مور » - الأعمال المختارة - منشورات

Renaissance du Livre - باريس - 1936

- « اليوتوبيا » - ترجمة وتعليق نفس الناشر - باريس - 1966

- أ. بريغوست (A. PREVOST) - « توماس مور وأزمة الفكر الأوروبي (T.M. et la crise de la pensée

euro péenne) - باريس - منشورات Mame - 1969

- جـ. مارشادور (G. Marchadour) = « توماس مور أو الجنون العاقل » (T. M ou la sage folie) - باريس -



إن سكان يوتوبيا يجهلون اللامساواة والحلاف والبطالة لأنهم لا يعرفون الملكية الخاصة والمطلقة، ولا يعرفون كذلك النقود ومقياس كل الأشياء». فليس هناك عاطل عن العمل، ولا فصل بين العمل البدوي والعمل المكروي (باستثناء طبقة قليلة جداً من المثقفين، كما سترى). وكل فرد يجب أن يشارك بالعمل الزراعي، الذي يجري بينهم بالتناوب. وليس على أي واحد منهم أن يعمل أكثر من ست ساعات باليوم. وهذا ما يكفي، لأنه لا يوجد هناك عاطلون عن العمل من جهة أولى، ولأن اقتصاداً صارماً وموجهاً سيمنع، من جهة ثانية، التبذير والمعاجلات المؤسفة: فالحاجات والموارد تُقدَّر بأكبر قدر من الدقة. أما أوقات الفراغ والتسلية الفكرية فتعتبر تعويضاً للعمل المنتج. لقد أراد مور أن يتيح للجميع الامكانية لتعاطي هواية جيدة أخرى يختارونها بعد أن يتحرروا من مهنتهم. «إن الكثيرين سيكرسون ساعات الفراغ هذه للدراسة». إن هدف النظام واضح إذن: فمن المناسب بعد إشباع الضرورات العامة، وتأمين حاجات الاستهلاك أن يكون لدى كل واحد أكثر وقت ممكن لتحرير نفسه من عبودية الجسد، ولتشقيف روحه. إن هذه هي السعادة الحقيقية بالنسبة لليوتوبيين.

إن المساواة الاجتماعية ستضمن بالمساواة السياسية التي تُترجم من خلال انتخاب الحكام: فرؤساء المدن وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير كلهم منتخبون. (فالأمر ينتخب لمدي الحياة، إلا إذا كان هناك تهديد بالظنيان). أما مجلس الشيوخ المؤلف من مئتي عضو فيعقد جلسة مع الأمير مرة على الأقل كل ثلاثة أيام. وهناك مدينة (تسمى أمورات Amaurate) تتمتع بالرفعة بالنسبة للاربع وحسين مدينة الموجودة في الجزيرة، باعتبارها مقراً لمجلس الشيوخ والحكومة<sup>(٩)</sup>.

لقد سبق الإشارة إلى طبقة المثقفين (وهي لا تضم أكثر من خمسة شخص). والمقصود بها عدد من الشبان الذين يُعدهم الشعب لتعاطي الآداب والعلوم - بناء على توصية الكهان، وعلى أساس الاقتراع السري لرؤساء المدن. ويجب على هؤلاء الشبان حتماً متابعة دروس عامة تجري كل صباح قبل طلوع الشمس (وهذه الدروس اختيارية بالنسبة لياقي اليوتوبيين، رجالاً ونساءً من كل المن، الذين يترعون إليها بالجملة). ومن بين هؤلاء المثقفين يجري اختيار الكهان وأعضاء مجلس الشيوخ والأمير. فهم يُشكلون إذن «الحزان الطبيعي للاستقراطية اليوتوبية». القائمة على الجدارة». وإذا حدث أن خدع أحدهم الأمل العام، فإنه يُعاد لطيفة العمال (وبالعكس، فإذا توصل عامل ما، من خلال الاستفادة من أوقات فراغه، لتثقيف نفسه بما فيه الكفاية، فإنه يعفى من العمل الميكانيكي ويُرقع لطبقة المثقفين).

منشورات Seghers 1971-

«اليوتوبيا» - باريس. Editions sociales. 1966. - مقدمة وحواثي بوتيجلي تيران (Bottigelli-Tisserand)

ج. سيرفيه (J. SERVIER) «قصة اليوتوبيا» (Histoire de l'utopie) - باريس 1967-N.R.F. Idées

(٩) أمورات (Amaurate) تعني المدينة الضبابية أو العظيمة أو الراب. والنهر الذي يتجرها هو (Anydris) أي النهر الذي لا ماء فيه، والأمير الذي يحكمها هو (Adémus) أي الأمير بلا شعب... وهكذا دواليك.

أمّا الكهان ، الذين سبقت الإشارة اليهم أيضاً ، فعددهم ثلاثة عشر في كل مدينة . وهم ينتخبون بالاتّراع السري ، ويتولون الاشراف على الأمور الإلهية ، ويسهرون على الاديان ، ويمسكون بيدهم التربة ، ويقومون بدور « المراقين » في المدينة . ويجب أن نقول : الاديان وليس الدين ، لأن التسامح هو القانون في يوتوبيا . ولهذا فإنه يوجد فيها تعدد في المعتقدات والعبادات الخاصة . لكن الاتفاق يحصل على وجود كائن سام هو الذي خلق العالم ، ويتجلى في العناية الإلهية : ويمرر التعبير عن الماهية الإلهية تحت اسم ميثرا (Mithra) الذي يُتَهِل إليه في المعابد التي تجري في العبادات العامة ( المنظمة بطريقة لا تتناقض في شيء العبادة الخاصة ) . ويقوم هذا التسامح على اعتقاد يكمن في أنه إذا كان هناك دين حقيقي ، فإن قوة الحقيقة ستفرض نفسها في النهاية بدون التهديدات المشؤومة والاضطهاد . إلّا أنّ اليوتوبيين ، كما يقول لنا مور ، يتحدرون عن خليطهم الديني ، ويتجهون نحو ايمان وحيد يبدو لهم الأنسب من كل المعتقدات الأخرى : هو الايمان بالمسيح .

ونصادف في هذا الصدد حداً ذا مغزى : فالذي لا يؤمن قط بحياة أخرى في المستقبل ، تعاقب فيها الجريمة وتُكَافَأُ المفضيلة لا يكون إنساناً في نظر اليوتوبيين ، لأنه يحطّ من سمو نفسه لتدنو من مستوى مادياته الحيوانية . كما أنّ الذي لا يقبده أي خوف يمكن أن يرغمه على احترام العادات والمؤسسات العامة ، لن يكون ، بالأحرى ، مواطناً<sup>(1)</sup> .

ويتحدث اليوتوبيون عن الحرب ، كما لو أنهم قرأوا لايرسم ؛ وذلك للوهلة الأولى على الأقل : فهم يعتبرونها شيئاً حيوانياً بصفة مطلقة ، ويكرهونها . ويرون ، خلافاً لشعور كل الشعوب تقريباً ، « أنّ لا شيء يُعدّ أقل مدعاة للمجد من المجد الذي تعطيه » .

إلّا أن هذا لا يمنع من قيامهم ، رجالاً ونساءً ، باتباع نظام عسكري خاص ، لكي يكونوا قادرين على القتال إذا كان عليهم ، مع ذلك ، أن يقوموا بالحرب . إلّا أن توماس مور يتعبد هنا كثيراً عن إيرسم ، ويعدد عدة حالات للحرب المشروعة . كالدفاع عن الأرض اليوتوبية ، أو عن أرض بلد حليف ، أو التدخل لمصلحة شعب خاضع لحكم طغياني ، أو الحملة الموجهة ضد سكان أصليين يرفضون استعمال أرض تركوها بوراً ، في حين أنّها ، بمقتضى الحق الطبيعي ، يجب أن تستخدم لتغذية أناس آخرين<sup>(2)</sup> .

وعنحافظ يوتوبيا توماس مور على الاسرة الخاصة ، ( التي تلغنها جمهورية أفلاطون ، على الأقل ، لدى طبقة الحراس ) ، وتؤكد عليها بقوة . فكل مدينة في يوتوبيا تتألف من أسر ، وليس

(1) أنظر : أ . ريفوست - المرجع السابق ذكره - ص : 95 وما بعدها .

(2) نعلق ماري دلكور (M. Delcourt) ( في مقدمتها لترجمة يوتوبيا للعربية ) على هذه الحالات بقولها : « إن مثل هذه الاستثناءات تكفي في الواقع للسماح بكل التدخلات التي تريدها » . فبالرغم من الفرق الجذري في المفاهيم عند نقطة الاطلاق بين ميكائيلي الذي يصف « ما يجري » ، ومور الذي يصف « ما يجب أن يكون » فإنّ هناك « العديد من نقاط الاتصال » بينها . إن الاستثناء الأخير يتعلق بالأجمال بالخصلات التي ستوصف فيما بعد « بالاستعمارية » .

من أفراد . والسلطة الامرية ليست كلمة بلا جدوى : فالبيوتوبى الذي يربع بالتزوه في الريف التابع لمدينته يحتاج لموافقة زوجته وموافقة رب الأسرة .

ويجب القول بأن المعاشرة الزوجية ، لدى هؤلاء البيوتوبيين الذين لا يتزوجون إلا مرة واحدة ، تعتبر موضوعاً يحاط بأكثر قدر من العناية : « إن عقد الزواج الذي ينص على تخفية الحياة مع شريك واحد ، وعلى تحمل كل الواجبات الشاقة التي يمكن أن تنجم عن ذلك » يترافق مع العديد من الضمانات . ويمكن أن يؤدي ، في حال انقطاعه ، لأقصى العقوبات .

إن الفتاة لن تتزوج قبل سن الثانية والعشرين . والشاب قبل السادسة والعشرين . وسينعج الزواج بصفة مطلقة ( إلا بعفو من الأمير ) على كل من يقوم بعلاقات جنسية سرية من شأنها أن تلحق العار بالأهل : ذلك أن من المناسب منع الكائنات المهياة لأن تكون مرتبطة ، بشكل رصين ، بعقد زواج ، من القيام بأي اتحاد « غير ثابت » . ويتضمن اختيار الشريك ، الهام جداً ، لدى البيوتوبيين عادة « عبر معقولة بنظرنا ، ومثيرة للضحك » ، لكنهم يراعونها بأكثر قدر من الرصانة . وأي رصانة أكبر من ذلك ، في الواقع ؟ . وتقوم هذه العادة على « أن المرأة ، عذراء أو أرملة ، تظهر عارية للرجل المتقدم للزواج منها ، وهي برفقة امرأة نريبة ، كما يظهر هذا الرجل عارياً أمام الفتاة ، وهو برفقة رجل جدير بالثقة أيضاً . ويعلق توماس مور على هذه العادة بقوله :

« نضحك من هذا كما لو أنه شذوذ . أما هم ، فيندهشون ، بالعكس ، للغباء الشديد للشعوب الأخرى ، حيث يرفض المرء شراء جحش صغير بفلسين ، قبل أن يقوم بتعريته و برفع سرجه وأثوابه عنه وذلك للتأكد من عدم وجود عيب ما تحتها . وعندما يتعلق الأمر باختيار روضة ، ستكون مصدراً للمتعة أو التفرز طوال حياة بكاملها ، يتم الأمر بتهاون يتحل في الحكم على كل الشخص بناء على رؤية جزء بسيط منه كاليد أو الوجه باعتبارهما ظاهرين للعيان ، بينما بقية الجسم تحتفي تحت الملابس » .

وبما أن احتمال الزواج ثانية لا يُعتبر وسيلة « لتقوية » الحب بين الزوجين ، فإن إمكانية حصوله لا تتم إلا بشكل استثنائي جداً ، وبمقتضى إذن من السلطات العليا . فإذا تعرض أحد الزوجين لاهانة خطيرة ، بسبب خيانة زوجية أو سلوك لا يطاق ، فإنه يستطيع أن يحصل من مجلس الشيوخ على إذن بالزواج ثانية ؛ في حين أن شريكه المذنب ، « الذي وضعت عليه علامة العار » يجب أن يمضي بقية عمره وحيداً . كما أن مجلس الشيوخ هو الذي يمكنه أن يوافق - بصعوبة كبيرة وبعد فحص دقيق للحالة - على انفصال بالرضى المتبادل بين زوجين لا يتفاهمان قط ، ووجد كل منهما شخصاً آخر يمكن أن يكون أكثر سعادة معه ، فيتزوج به حسب الأصول<sup>(1)</sup> .

هكذا يتم تنظيم كل شيء : العلاقات بين الناس ؛ الاهتمامات الرصينة والتسليلات المتنوعة التي تمليها إرادة السعادة البشرية ( التي تقوم على « اللذة » المدبّرة والموزونة حسب الأصول ) . إن

(1) المرجع السابق - ص: 110 - 113

النزعة التوجيهية (dirigisme) العائلية والنزعة التوجيهية الاقتصادية ذات الطابع الدولي والاداري تتمتجان بشكل وثيق . ويمكن أن نتساءل ( مع ماري دلكور ) عن كيفية تحمل مور ، مع كل ما كان يملكه من دعابة في الروح والسلوك ، للانضباط اليوتوبيي المرعب ، ووجبات الطعام المشتركة ... والمنازل ذات الأبواب المفتوحة دوماً والتي لا يمكن لأحد أن يسكنها لأكثر من عشر سنوات ؛ لأن الإقامة فيها مدة أطول قد تعطيه وهم عادة تذوق الملكية . والحقيقة ( التي تتجاوز هذا البحث الأصل حول « أفضل أشكال الحكم » ، الذي اكتُشف بالفعل للعجب ! في جزيرة لا وجود لها ) هي أنه إذا حصل وكان بالامكان تحقيق بعض الرغبات العابرة في المدن الواقعية ، فإن هذا لا يمكن تصوره أبداً في المدن اليوتوبية .

إن التهمة أو عبارة أخرى الأدب الغزير المستوحى من النزعة اليوتوبية (Utopisme) التي كان مور قد أطلقها ، بشكل لا يقاوم ، بدءاً من أفلاطون ، سيقدم فرصاً عديدة للتحقق من قولها .

ويمكن ، من الآن ، أن نشير ، على سبيل المثال ، إلى « مدينة الشمس » (Civitas Solis) التي ظهرت بعد « يوتوبيا » بأكثر من قرن ، وطُبعت للمرة الأولى في فرانكفورت عام 1623 ، والتي كتبها الراهب الكاليري غير العادي توماس كامبانيللا (Tommaso Campanella) ، الدومينيكاني المتمرد ، المتعطش للمعرفة ، والذي « يعارض معلميه دوماً » ، صاحب الرؤى والمبشر ، الذي كان موضوعاً للارتياح من طرف كل سلطة تسلسلية ، ولا سيما من قبل محكمة التفتيش المقدسة ، والذي سجن لمدة سبعة وعشرين عاماً وعُذِّب بوحشية لأنه تأمر ضد السيطرة الاسبانية على مقاطعة كالابريا (Calabre) : « هكذا كان ، وهكذا عاش مؤلف « مدينة الشمس » ( الذي أُلْف أيضاً كتب « المملكة الاسبانية » و« ملكية المسيح » و« علم اللاهوت » - وهو مؤلف ضخم من ثلاثين مجلداً - و« الحادية المهزومة » ، الخ ) . ولنشر فقط إلى أن كامبانيللا اليوتوبيي إستعار من مور الكثير من السمات ، وأنه يعود بدوره ، إلى أفلاطون ، ويعصم على الجميع ، مثل مور ، مشاعية الاموال ..- إن كل شيء يعود للجميع ، وليس من الممكن امتلاك أي شيء كان بشكل خاص » - لكن كامبانيللا ، بعكس مور ، يتابع حتى النهاية ، في الفصل الخاص بالعلاقات العائلية ، المثال الأعلى الشيوعي « للجمهورية » ، المفروض هو أيضاً على الجميع بلامتياز . ( فالعلاقات الجنسية ، لدى سكان مدينة الشمس ، والتي تستهدف التناسل تشكل موضوعاً لتنظيم دقيق ومنفصل للغاية ومتلائم مع عقوبات قاسية ، لأن الأمر يتعلق هنا بصحة وجمال العرق ) (1) .

إن صوت مور الذي لا يمكن تقليده ، وصوت إيرسم ذا الصدى الاوروبي ، سيُعطيان سريعا جداً بالضجة القوية للإصلاح البروتستانتى الذي كان إصلاحاً دينياً وسياسياً في آن واحد . لقد أعطت النزعة الانسانية المسيحية أفضل ما عندها بشكل « اليوتوبيا » و« مدح الجنون » وقد تجلّى هذا في

(1) حول كامبانيللا ومدينة الشمس أنظر : لويجي فيرو (Luigi Firpo) = « كلاسيكيات الفكر السياسي » (Les classiques de la pensée politique) جيف - منشورات DROZ 1972.

« تلك المرحلة الوجيزة والمثيرة للاعجاب ، من الحماس والرجاء والذكاء ، التي امتدت من عام 1500 الى عام 1520 ، عندما انطلق رجال كانوا يشعرون بأنهم أخوة ، من أدنى أوروبا إلى أقصاها ، في حملة ضد الجهل والخرافة والمادية والاكراهات والسياسة الطموحة للامراء والحرب وتفاوت الثروات ، والبؤس والقدارة . إننا نرى تماماً ، في هذين الكتاين ، الثقة ، التي كانت لدى أفضل عقول ذلك العصر ، في حيوية الكنيسة ووحدةها الخالدة . . لكن انفصال لوثر عن روما كشف أخطاراً لم نكن نحظر على بال » (1) .

---

(1) أنظر : ديلكور - المرحع السابق ذكره - حياة توماس مور - ص : 14

## الفصل الثاني

### الاصلاح أو الدولة والدين « الحقيقي »

#### 1 - لوثر (LUTHER) (1483-1546)

« لقد كان يتميز بالبلاغة الحية والحساسة ، وبالبهولة الاستثنائية في معالجة المواد الفلسفية والدينية في لغته الأصلية ، أكثر مما كان يتميز بعلمه الواسع . وهذا ما أدى لاجتذاب الناس به . لقد ذهبت هذه الروح المتهورة ، بعد اصطلاحها لأبعد مما كانت تريد . »

ميشليه (Michelet)

في 31 تشرين الأول 1517 ، علّق راهب أوغسطيني ، عمره أربع وثلاثون سنة ، واسمه مارتن لوثر ، على باب الكنيسة الجماعية في فيمبيرغ (Wittenberg) بساكس (Saxe) ، إعلاناً يتضمن خمساً وتسعين أطروحة ضد صكوك العفّران البابوية ؛ ودعا لمناقشتها شفهاً تحت رئاسته . وقد نصّت الأطروحة 62 على « أن الكنز الحقيقي للكنيسة هو الانجيل المقدس لمجد الله ونعمته »<sup>(\*)</sup> .

ولم يستطع لوثر تجنب الوقوف ضد البابوية ، بالرغم من أنه لم يرد ذلك بالأصل . ففي 11 كانون الأول 1520 أحرق علناً في فيمبيرغ براءة *Exsurge Domine* التي أخطرت به ضرورة الرجوع عن أخطائه ، وإلاً صدر قرار بحرمانه . ولما رفض ، بعد أن صدر هذا القرار ، التراجع عن أي شيء ( حين دعاه شارلكان ، في نيسان 1521 ، للمثول أمام مجلس الدايات في فورم (Worms) ) ، لأنه ، كما قال ، ليس من المؤكد ولا من التراثة أن يسير ضد صميمه : فليكن الله في عونني ، آمين » ، صدر قرار آخر بنفيه من الامبراطورية .

هل هي مغامرة جيروم سافونارول ، النبي الأعرل من السلاح ، التي ستبدأ ثانية ؟ لا ، لأن وراء لوثر ، المتمرد المدهش ، كان هناك قسم كبير من ألمانيا ، الساخطة على روما . فلقد انحاز العديد من الأمراء الألمان لقضية « الانجيلي غير الجديري بسيدنا يسوع المسيح » ( كما كان لوثر يُعرّف

---

(\*) يلاحظ أ. حـ. ليونارد (E. J. LEONARD) ( في موسوعة Pléiade - التاريخ العالمي 3 - ص : 23 ) أن صكوك العفّران كانت « الموصوع - الحجة » للجدل اللاهوتي . إن لوثر بمهاجمته لهذه الصكوك التي كانت مصدر دخل للساوية ، كان يحاجم ، بالواقع ، مفهوم « الطمأنينة السهلة » التي يحصل عليها الناس والتي تنقص اليأس الذي كان يرى أنه ضروري للخلاص » .

نفسه) إما بسبب اهتمامهم الدينية أو بسبب رغبتهم الخفية بالاستيلاء على الأراضي الكنسية . ولهذا فإن « النبي المسلح » والراهب الاوغسطيني ، سيتمكن من النجاح .

ونظراً لعدم اكتراث لوتر المزاجي بالسياسة ، ولارتباطه بالأمرء واضطراره للتحالف معهم في صراعه ضد روما ، فقد كان عليه أن يلجأ على واجب المسيحيين بالطاعة للسلطة الزمنية . لا سيما وأن مذاهب فوضوية دينية واجتماعية ، في نفس الوقت ، كانت قد انبثقت عن الانقلاب الأخلاقي الذي أحدثته تعاليمه التبشيرية : « إن حركة حريق كانت تكتسح كل ألمانيا ، وكانت تتولد عن انجيله وتتجاوزته . . . لقد أتى لوتر ليهز كل أسس الثقافة الألمانية السابقة ، بدون أن يعرف ذلك . ولهذا كان من المهم بعد ذلك إعادة بنائها ثانية على أساس الانجيل » (1) .

### احترام النظام الزمني

كان المذهب القائل بإعادة التعميد من أكثر هذه المذاهب خطورة في ألمانيا وخارجها . وقد نسب جزئياً في إشعال حرب الفلاحين (1524-1525) التي تحولت الى ثورة عامة ، ثم سُحقت بقسوة على يد جيش الأمرء . لقد أشعل هذا التمرد نار الغضب المقدس لدى لوتر العنيف ، لأنه كان يهدد ، برأيه ، الحقيقة الدينية والنظام الاجتماعي (2) ، على حد سواء ، ولهذا وجد فيه سبباً ليعمل بقسوة احترامه للسلطة المدنية وللنظام الزمني ، الذي زوده الله بالقوة ، وجعل من مهمته استخدامها .

وكما يريد الحمار أن يتلقى الضربات ، كذلك يريد الشعب ، برأي لوتر ، أن يكون محكوماً بواسطة القوة . إن الله لم يُعطِ الحكام « ذنب ثعلب » ( لِيُسْتَعْمَلَ في رفع الغبار ) وإنما أعطاهم

(1) ب. ميسنارد - المرجع السابق ذكره - ص: 202

- حول سيرة لوتر إقرأ : ل. فيفر (L. FEBVRE) ، « فطر : مارتن لوتر » (Un destin. Martin Luther) - باريس - P.U.F. - 1928

- ل. كريستيانسي (L. CRISTIANI) : « من اللوثرية الى البروتستانتية » (Du Luthéranisme au protestantisme) - تطور لوتر من 1517 إلى 1528 - باريس - منشورات Bloud et Gay - 1911

- « لوتر كما كان » (« Luther tel qu'il fut ») نصوم ترجمته للمرسية مع مقدمة لدانيال رويس D. ROPS - باريس - Fayard - 1955

- مقالة « لوتر » في الموسوعة المعلقة ل. ج. كزالي (G. Casalis) .

- إن عبارة لوتر التي تصدر الفصل مضمونة من كتابه « الموجز في التاريخ الحديث (Précis d'histoire moderne) - باريس - منشورات F. Chamerot - الطبعة التاسعة - 1864 - ص: 154

(2) كان توماس مانتزر (T. MUNTZER) ، تلميذ لوتر المتمرد ، الذي أخذ يتبنأ في ساكس ثم في نورنج ، ويدعو عامة الناس لمملكة الله ، يقرن ، في آفته الموروثة عن العصور الوسطى ، ( ولا سيما عن جواشيم دوفلور ) بين الانتظار الصوفي ، الآخرى بالضغط ، وانتظار الثورة الاجتماعية . ولقد سُجن ثم قُتل في فرانكهاوسن حيث سُجن الفلاحون في أيار 1525 . وهكذا لم يأخذ الإصلاح ( على حد تعبير ميشليه أيضاً ) في النهاية ، « المظهر للمدح لحرب ضد المجتمع » .

سيفاً . إن الرحمة ليس لها ما تفعله في مملكة العالم : لأن هذه المملكة ليست إلا « خادمة لغضب الله ضد الأشرار ، وقهيداً عادلاً لجهنم وللموت الأبدي . ولهذا فإنها يجب أن تبدو ... شديدة وقاسية وساطعة في وظيفتها وعملها ... إن أداؤها ليست مسيحة وردية ولا زهرة حب وإنها سيفاً مجرداً » .

هكذا يأتي بعد لوثر المبشر بالحرية المسيحية ، لوثر الداعية لكنيسة الدولة ، والذي سيقوم ، 'من الآن فصاعداً ، بالطلب إلى الأمراء إضفاء طابع « المؤسسة » الرسمية على الدين الذي جرى إصلاحه» (1) .

إن إحدى المفاهيم الأساسية في علم اللاهوت اللوثيري ، وهو مفهوم الكليروس الشامل ، كان يقوي ، بشكل خاص ، وبحد ذاته ، من وضعية السلطة الزمنية .

فلوثر يُعلِّمُ بأننا كلنا أصبحنا كهناً بواسطة التعميد . لقد أصبح كل مسيحي قادراً على أن يحكم بنفسه على أمور الأيمان ، تماماً مثل رجال الدين . فالمسيح لم يكن لديه جسدان ، ولا نوعان من الأحكام ، الأول زمني والآخر كنسي . إن الجسم الكنسي المنفصل هو إذن أمر غير معقول . وقد نجم عن هذا أن الأمير أصبح متحرراً من كل مراقبة روحية منظمة من جهة خارجية بالنسبة له . وأنه أصبح ، بصمته مسيحياً وكاهناً وأسقفاً ، يتولى بنفسه الوظيفة الروحية ( بالرغم من أن مضمونها سيكون خارجياً كلياً ومادياً كلياً ) ، إن عمله يجب أن يمارس بدون عقبات ، على كل أعضاء هذا الجسم المسيحي الواحد ، ودون أن يكون عليه أن يأخذ بالاعتبار ، إذا هاجم البابا والأساقفة والكهنة ، أن هؤلاء سيهددوا ويحرموا كما يحلو لهم » . إن المذهب ، مهما كان ، يجب أن يتعذب : وإذا أصبح من الضروري دعوة مجمع ديني ، حر بالحقيقة ، في حال وجود بابا مشير للفضايح ، فإن أحداً لا يستطيع القيام بذلك سوى الشخص الذي يمسك بيده السيف الزمني . خاصة وأنه مسيحي وكاهن ، ورجل كنيسة ، مثل الآخرين . وأن لديه نفس قوة الجميع ، وأن « وظيفته ... والنشاط الذي تلقاه من الله ، يجب أن يمارس بحرية على أي شخص عندما يكون من الضروري والمفيد ممارسته » . وهذا ما يسمح بدعم الفكرة القائلة بأنه ليس هناك أي شخص مؤهل أكثر من هذا الأمير ، ومن هذه السلطة المدنية من أجل قيادة الإصلاح الديني وحمايته من البابا وأنصاره (2) .

إن المعنى الذي يُفسر به لوثر النص الكلاسيكي للقديس بولس يوضح بجلاء هذا الموقف العام . ففي تعليقه ( في عام 1515-1516 ) على « الرسالة للرومانيين » يقول بأنه ليس لأحد الحق في مقاومة السلطة ، الإلهية بمصدرها ، والإلهية بمهمتها . وإن أي تحفظ يمس شرعيتها أو عدالة أفعالها هو أمر غير معقول . لأنه حيث توجد سلطة ما ، وحيث تُمارس ، فإنها تكون تُمارس « لأن الله أسَّسها » . إن المؤلفات اللاحقة للوثر تؤكد هذا الموقف وتنهيه . ففي « بحث حول السلطة

(1) ج. دليو (J. Deluméau) « ولادة وتأكيد الإصلاح »

(1) ج. دليو (J. Deluméau) « ولادة وتأكيد الإصلاح » - باريس - Nouvelle Clio - 1965 - ص : 99

(2) لوثر « الأعمال » - المجلد الثاني - منشورات Labor et Fides - جنيف - 1958 - ص : 85-92



الزمنية وحلود الطاعة الواجبة لها» (1523). نقرأ أن من المناسب النظر للسيف أو للسلطة بنفس الطريقة التي ننظر بها لحالة الزواج أو الزراعة أو أية مهنة أخرى أسَّسها الله أيضاً . فيها أن السيف والسلطة هما في خدمة الله ، فإن كل ما هو ضروري للسلطة من أجل استخدام السيف هو أيضاً في خدمته . وينجم عن هذا أن الجلادين وعملاءهم والفقهاء والمحامين ، وخذائهم يمكن أن يكونوا مسيحيين ، وأن يصنعوا خلاصهم في هذه الحالة . لأن من الواجب تماماً أن يحمي الطيبون ويُطَارَدَ الأشرار حتى الذبح . كذلك فإن وظيفة الجندي ( كما نقرأ في المقال الذي كتبه في عام 1526 ، بعنوان : « هل يمكن للجنود أن يكونوا في حالة عفو ؟ » ) هي في حد ذاتها عادلة وصالحة ، وذلك بشكل مستقل عن من يمارسها ، والذين يمكن أن لا يكون عادلاً أو صالحاً :

« فنظراً لأن السيف قد تأسَّس من قِبَلِ الله من أجل معاقبة الأشرار ، وحماية المستقيمين والحفاظ على السلام ، فإن هذا يثبت بما يكفي من القوة بأن فعل القيام بالحرب وبالذبايح قد تأسَّس أيضاً من قِبَلِ الله . وكذلك كل ما يرافق الحملات الحربية وحق الحرب . فإذا تكون الحرب إذن إن لم تكن عقاباً للظلم والشر ؟ إن من المؤكد أنَّ فعل القيام بالذبايح والنهب لا يبدو كمعمل من أعمال الحب ؛ الأمر الذي يمكن أن يدفع جاهلاً لأن يعتبر . . . بأنَّ من غير المناسب لمسيحي أن يقوم به . ومع ذلك فإن الأمر يتعلق هنا ، بالحقيقة ، بعمل حب . . . إن وظيفة الحرب أو السيف هذه هي وظيفة إلهية في حد ذاتها ، وهي أيضاً مفيدة وضرورية للعالم مثل الأكل والشرب أو كل عمل آخر » .

ويشير لوثر إلى أنَّ اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الإنسان ، وإنما هي يد الله . إن الله هو الذي يشق ويعذب بالدولاب ، ويقطع الرأس ويحارب . إن كل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه . إن اعتبار أن القيام بالحرب هو أمر ظالم في حد ذاته يعني إدانة كل وظائف السيف ، بما فيها وظيفة معاقبة الأشقياء . إن رفض القيام بالحرب باسم الضمير المسيحي ، لا يمكن أن يكون إلا ذريعة سيئة لعدم طاعة السلطة ، ورفض السيف الذي أسَّسه الله .

وهكذا يمكن القول ، من خلال تعميم الموقف السابق ، إن كل مقاومة تشيطة للملك السيد هي بنظر لوثر جريمة قدح في الذات الإلهية . ولهذا يجب علينا أن نتحمل كل شيء : إن التألم من الظلم هو أفضل من تهديم النظام الذي أقامه الله ، والذي لا يعود أمره لنا . فليس لأحد أن يبرر المقاومة عندما تستند لخرق الملك لقانون البلاد ودستورها . لكن الله وحده ، سيد العدل والظلم ، يستطيع أن يقرر الصواب أو الخطأ في هذه الحالة ، وليس المحكومون : وقد نقل الله هذه القدرة للسلطة لتأمرها في مكانه . إن أي عقد مزعوم أو أي حكم مزعوم للقانون لا يمكن التذرع به هنا . إن نظرية قتل الطاغية الخاطئة ، والعزيزة على قلوب القدماء ، تفتح الطريق للتفسيرات المغرعة . وهي تؤدي إلى تعيين الضحايا وفقاً لنزوات الرعاع « الذين يستكبرون بسهولة » ، ويتمنون

(1) حول التعليق على « رسالة إلى الرومانيين » - انظر ميسنارد - ص 184 وما بعدها

بتحسين الحكم أقل مما يهتمون بالتغيير من أجل التغيير . ويضيف لوثر ساخراً : أه ، ما أجل النظام الفاضل الذي سيتمتع به العالم إذا كان لكل واحد الحق بأن يعاقب بنفسه المخطئ : حينذاك سنرى الخادم يضرب سيده ، والخادمة تضرب سيدتها ، والأبناء يضربون آباءهم ، والتلاميذ يضربون معلمهم ! .

إن « المصلح » يطبق ، وهو منطقي جداً في هذا ، هذه القواعد القاسية على كل من هو أدنى إزاء من هو أعلى منه : فإذا قُطع رأس قلاح متهم ، فيجب أيضاً قطع رأس النبيل أو الكونت المتمرد ضد الأمير ، ورأس الأمير المتمرد ضد الأميراتور : « وهكذا لا يقع ظلم على أي شخص » .

ويضيف لوثر قائلاً : « على المسيحي أن لا يدع نفسه يضطرب إذا كانت السلطة سيئة . وعليه أن لا ينسى أن العقاب والنعاسة هما أقرب لما يمكن تصوره . لأن الله موجود ، وهي لن تفعل الشر بدون عقاب ، وفي حالة من السلام والفرح . إن الله قريب جداً من الطغاة ، وهو يمسك بهم » بين المهاميز وباللجام » (1) .

### التمييز بين المملكتين :

من المهم ، بعد توضيح ما سبق حول السياسة اللوثرية الرجوع بشكل أكثر عمقاً للنظرية اللاهوتية « للمصلح » ، وذلك إذا أردنا تجنب الحكم ، بشكل مغاير للحقيقة ، على موقفه الذي يبدو ظاهرياً ، قليل الصلة بالإنجيل . ويتطلب هذا الأمر التركيز على التمييز بين المملكتين ( أو الحكومتين ) المستوحى من مدينتي القديس أوغسطين ، وليس على التبرير المعتمد على الإيمان وحده ، أو على القضاء والقدر .

« إن هنالك نوعين من الممالك : الأولى هو مملكة الله ، والثاني هو مملكة العالم ... إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة ، وليست مملكة الغضب أو العقاب . لأنه لا يوجد فيها إلا العفو ، والرفقة والحب والخدمة والاحسان والسلام والفرح الخ ... لكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدّة . لأنه لا يوجد فيها إلا العقاب والمقاومة والحكم والادانة بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين . ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته . وسُمّي الأمير أو السيد في الكتاب المقدس بغضب الله أو بصولجان الله » (2) .

ويتابع لوثر قائلاً إن المزج بين هاتين المملكتين لن يكون إلا أمراً مفاجئاً . لقد وضع الله مملكة العالم تحت السيف وتحت القانون ، باعتبار أن العالم بأسره سيء ، وأن « من أصل كل ألف شخص يوجد بالكاد مسيحي واحد » . لهذا فإن من يريد تجاهل السيف والقانون في هذه المملكة ، وإدخال الرحمة سيعمل على ترك الميدان حراً للأشرار . وسنرى كيف سيُسيء هؤلاء ، الذين يُسمّون بالمسيحيين ، استعمال الحرية الانجيلية من أجل أن يعضوا ويغزقوا ، مثل « الحيوانات

(1) لوثر « الأعمال » - المجلد الرابع - ص : 236-245

(2) المرجع السابق - للمجلد الرابع - ص : 190

المتوحشة » التي حطمت بتهور روابطها وسلاسلها . ولهذا فإن من المهم أن تبقى الحكومتان جنباً إلى جنب .

ولكن إذا كان المسيحيون الحقيقيون لا يحتاجون فيما بينهم ولأنفسهم للسيف وللقانون ، فلماذا دعاهم القديس بولس للخضوع للسلطة ؟ لأن المسيحي الحقيقي ( حسب جواب لوتر ) لا يعيش على هذه الأرض من أجل نفسه ، وإنما من أجل قربه ، ومن أجل الآخرين الذين يريد أن يخدمهم : إلا أن السيف ضروري ومفيد ، من أجل هذا القريب والآخرين ، وذلك لتأمين الدفاع عنهم وعن سلامهم . وفيما يتعلق به نفسه فإن المسيحي الحقيقي سيمسك بالانجيل وسيتحمل بطواعية « الصفحة الثانية » . لكنه سيخضع أيضاً بطواعية لسلطة السيف . وسيدفع الضرائب ، وسيُترَف السلطة ، وسيساعد وسيفعل كل ما هو مفيد من أجل أن تكون محترمة ومُهَابَة الجانب ، بالرغم من أنه شخصياً لا يحتاج أبداً لكل هذا . وهكذا سيؤدي واجبه ، في نفس الوقت ، إزاء ملكة الله ، وملكة العالم . إن خضوعه للسلطة الزمنية لا يمس إذاً مطلقاً الحرية المسيحية كما يُبَشَّر بها لوتر . إن التمييز بين المملكتين يمتد للتمييز بين طبيعتي المسيحي ، طبيعته الروحية وطبيعته الجسدية ، أي طبيعة الإنسان الداخلي وطبيعة الإنسان الخارجي : إن أي شيء خارجي لا يوفر العدالة أو الحرية المسيحية ، كما أنه لا يأتي بالظلم أو بالعبودية .

هنا يعرض لوتر مقولتين ، يوافق على أنهما تبدوان متناقضتين ، لكن من الواجب ، كما يقول ، اكتشاف اتفاقهما . المقولة الأولى هي : أن المسيحي هو الإنسان الأكثر حرية ، وسيد كل الأشياء ، والذي لا يخضع لأحد . والثانية هي : أن الإنسان المسيحي هو ، في كل الأمور ، الخادم أكثر من كل الخدام ، وأنه خاضع للجميع » (1) .

ولكن رغم الاعتراف بقيمة عمق ودقة وإخلاص هذه النظرية اللاهوتية للوثرية ، فإن المعنى النهائي للسياسة القائمة ، في روحها ، عليها لا شك فيه : إنه يكمن بالذات في إعادة الاعتبار الذي يمكن أن يصل لحد التمجيد للسلطة المدنية .

إن النقد اللاذع والمتعرج ضد الأمراء ، والمستوحى مباشرة من النظرية اللاهوتية « للمصلح » يجب أن لا يحدّد : ففيه نقرأ أنه ليس هناك ما هو أكثر ندرة من أمير عاقل وورع : « فمن لا يعرف أن الأمراء هم طيور نادرة في السماء ؟ » وأنهم ، بصفة عامة ، « أكبر المعتهين أو أسوأ الخسيتين على وجه الأرض » . وإنه يجب دائماً انتظار الأسوأ من جانبهم . إن لوتر لا يعلك بالتأكيد كلماته ، وإنما تنرف هنا على تشلّومه المعتاد والشرس . ولكن ماذا ! أليس هؤلاء الأمراء هم سَخَانُو وجلاو الله الضروريون ؟ إنهم مصائب ، نعم . ولكنهم ، كما يوضح ل. فيفر (L. Febvre) ، « مصائب الله » ! إن هذه الصيحات ليس لها إذن مدى حقيقي . إن من حق لوتر أن يتباهى ، بالرغم من ذلك ، « بأن أي شخص غيره منذ عهد الرسل ، لم يُعَفِّ بوضوح ، ولم يمجّد باتقان سلطة السيف الزمني والسلطة . فقبله كانت هذه السلطة مصطعدة ومجهولة ، ومرمية في الظلمات

(1) المرجع السابق - المجلد الثاني - ص : 276

بسبب غطرسة البابا وأنصار السلطة الروحية . فلم يكن أحد يعرف شيئاً عنها ، وعن مصدرها ووظيفتها والخدمات التي يمكن أن تؤديها لله : ولوتر هو الذي أعاد إليها الاعتبار ، وأعاد لها الوعي برسالها ، والوعي بالنظام الديني<sup>(1)</sup> .

ولئن كان المصلح قد التزم وحجز نفسه تدريجياً في هذا الطريق ، فإنه لم يفعل ذلك عن طيب خاطر ، وإنما تحت سوط الظروف التي لا يبدو من المشكوك فيه أنه كان أسيراً لتسلسلها الذي لا يقاوم . ومهما يكن فهذا هو « الثوب » قد غرق ، والإصلاح قد وُلِدَ ( إنه إصلاح انطلق من الخارج ضد الكنيسة ، على يد متمرد بالرغم عنه ، بعد أن فات عليها القيام به من الداخل ) . لقد وُلِدَ الإصلاح في ألمانيا تحت الضربات العنيفة لذلك الذي كان في آن واحد ( عل حد تعبير جـ . دوليمو - J. Delumeau ) وطنياً ألمانياً ، « بطلاً للتاريخ الألماني » ، و« شخصية ذات إشعاع عالمي » . . . . بسبب نظريته اللاهوتية ومفهومه للرحمة . لقد وُلِدَ الإصلاح في ألمانيا ثم ترسخ وانتشر في زوريخ على يد زوينجلي ( Zwingli ) ، وفي بال على يد أوكولامباد ( Ocolampade ) ( واسمه الحقيقي هو جـ . هوسجن ) ( J. Hausgen ) ، وفي ستراسبورغ على يد بوسر ( Bucer ) ، وفي جنيف على يد كالفن ( Calvin ) . وفي النهاية ، سبّدوا اللوثرية والكالفينية وكانها الفرعان الرئيسيان لما سُمِّسَ إجمالاً بالبروتستانتية . وفي حين أن الانشقاق الذي أثاره هنري الثامن في بلاد توماس مور سيؤدي لتسوية بين الكاثوليكية والكالفينية ، سُمِّسَ بالانجليكانية ، فإن الحركة الموصوفة بال«طهرية» (Puritan) مستأصل من أجل دين أكثر إصلاحاً بشكل حقيقي ، وأكثر « صفاء » .

## 2 - كالفن (1509 - 1564)

في آذار 1536 ظهر في مدينة بال كتاب باللاتينية تحت عنوان « مؤسسة الدين المسيحي » (Institutio Religionis Christianae) . أما مؤلفه فهو جان كالفن ، فرنسي ، عمره سبع وعشرون سنة ، وُلِدَ في نوايون (Noyon) بمقاطعة بيكاردي (Picardie) ، مجاز في الحقوق ، متقن للغة اللاتينية ، متأثر بالبروتستانتية منذ مدة وجيزة ، ومشبه ، لهذا السبب ، في وطنه . الأمر الذي دفعه للاختباء في سويسرا .

لقد توالى الطبعات اللاتينية « للمؤسسة » . . . . حتى عام 1559 . أما الترجمات الفرنسية فظهرت من 1541 إلى 1560 . وكان المؤلف يُعْنَى باستمرار بحيث ازدادت عدد فصوله من ستة إلى ثمانين ، كانت موزعة إلى أربعة كتب . وقد جُعِلَ هذا المؤلف من مؤلفه ، حسب الكلمة المعروفة لبوسيه « البطريك الثاني للإصلاح » .

كان كتاب « مؤسسة الدين المسيحي » كافياً لتأمين مجد المصلح . لكن كالفن كان عليه ، غصباً عنه تقريباً ، أن يتتصب ، زيادة على ذلك ، كـمُشْرِع ( بالمعنى القديم ) لمدينة جنيف ، المسمّاة بالمدينة - الكنيسة ، والتي أصلحت تحت إشرافه ووفقاً لتعاليم الكتاب . فبعد إقامة أولى إمتدت من آب 1536 وحتى نيسان 1538 ، طُرِدَ بقرار من المجلس الكبير ، فقام ببذل نشاط قوي

(1) المرجع السابق - المجلد الرابع - ص . 37 .

كعشر ومنظم في ستراسبورغ . لكنه عاد ثانية الى جنيف في عام 1541 ، بعد أن استعاد أنصار صديقه غيوم فاريل (Guillaume Farel) السلطة ، وبقي فيها حتى وفاته بعد اثنين وعشرين عاماً .

ماذا كان يريد كالفن بالضبط من كتابته للكتاب الذي اعتبر « عرضاً منهجياً » لفكر الإصلاح الذي كان لم يزل غائباً في عام 1536 ، بالرغم من أن صيغة فيتمبرغ تعود لعام 1517 ؟ إنه يريد أن يأتي لمساعدة أولئك الذين تلقوا من الله نوراً أقل اتساعاً مما تلقاه آخرون ؛ ويحتاجون لذلك لأن تمتد لهم يد العون من أجل معرفة ماذا عليهم أن يبحثوا في الكتاب المقدس ، أو كما يقول ، من أجل « إيجاد خلاصة ما أراد الله أن يعلمنا إياه في كلامه » . هذا هو الهدف الأول للمؤلف . لكن التعذيب والسجن والشق والحرق كان منتشرأ ( ولا سيما بعد قضية الاعلانات ضد القُدَّاس التي علَّقت في تشرين الأول 1534 في قصر أبرواز ، وحتى على باب غرفة فرانسوا الأول ) ، الأمر الذي دفع كالفن لإضافة هدف ثانٍ وطرقي . فاعترز أن بيرر ، لدى الملك ، السيء الاطلاع ، تصرفات إخوته في الدين ، الذين « شتموا ببشاعة » ، وأتهموا بأنهم متحدون ، وساخطون وثوريون ؛ وشبهوا ، بكلمة واحدة ، بالداعين لاعادة التعميد . وهذا هو الموضوع الذي عالج بشكل رائع في « الرسالة الى الملك » التي سبقت ، في عام 1536 ، المؤلف والتي خُتمت بهذه السطور :

« سيدي . . . يجب أن لا تتأثروا بهذه التقارير المزيفة . . . التي تقول بأن هذا الانجيل الجديد ، كما يسميه أعداؤنا ، لا يبحث إلا عن فرصة للتمرد وللأفلات من عقاب الأعمال السيئة . . . إننا أئهمنا ظلماً بمثل هذه المشاريع . . . أيمن أن يكون من المحتمل أن تتأمر لقلب الممالك ، ونحن الذين لم نسمع منا مطلقاً كلمة تمرد واحدة ، والذين عُرفت حياتنا دائماً بالبساطة والهدوء عندما كنَّا نعيش في ظلكم ، سيدي ! والآن ، وبعد أن طردنا من بيوتنا ، فإننا لا ندع قط الصلاة لله من أجل ازدهاركم وازدهار عهدكم » (1)

هذه الرسالة - المقدمة تسمح منذ البداية بالتنبؤ بالمذهب السياسي لكالفن كما سيرضه بالتفصيل في « المؤسسة » ، وذلك بانتظار التطبيق الأحاز الذي سيفرضه في جنيف .

### الحكم المدني

كيف يمكن التوفيق بين الحرية الروحية المشتراة بدم المسيح والتي تجعل ضباط المؤمنين « حرة وبنائى عن قوة كل الناس » ، وبين القهر الاجتماعي والسياسي أو (كما كان يُسمى بلغة ذلك العصر ) « العبودية المدنية » ؟ . يجيب كالفن على هذا التساؤل بأنه يجب إجراء عملية لحام بين النظام ما فوق الطبيعي الذي ينظمه قانون الله ، والنظام الطبيعي الذي يتطلب قوانين بشرية . إن ما يعلمه الانجيل حول الحرية الروحية يجب أن لا يكون في حالة تعارض مع « الشرطة الأرضية » ،

(1) « مؤسسة الدين المسيحي » - منشورات Labor et Fides - جنيف - 1955 . ص : 37 .

- حول سيرة كالفن انظر : مينتارد - المرجع السابق ذكره - ص : 269 وما بعدها .

كما لو أن المسيحيين لا يجب عليهم قط أن يكونوا خاضعين لقوانين بشرية ، نتيجة لأن ضمايرهم حرة أمام الله . إنَّ هناك نظاماً مزدوجاً في الإنسان : النظام الروحي الذي يتم بالروح وبالدخايل ، والنظام السياسي أو المدني أو الزمني الذي يتم بالأخلاق الخارجية وبالواجبات الانسانية والمدنية التي يجب على الناس أن يحافظوا عليها فيما بينهم ، من أجل أن يعيشوا مع بعض بنزاهة وبعيداً . إن هذين النظامين يكملان بعضهما بالرغم من تمايزهما . لأن الثاني يجلب للبشر ، الذين يسافرون في الأرض ، في حين أنهم يتطلعون للسماء ( بلدهم الحقيقي ) مساعدة ثمينة وضرورية . إنها ضرورية كالخبز والماء والشمس والهواء ، وذات مرتبة أكبر بكثير . إن على هذا النظام الزمني أن يتم بالفعل ليس فقط بتوفير الانصاف والعدالة المدنية ، وتأمين عدم اضطراب الهدوء العام ، واحتفاظ كل امرء بما يملكه ، واتصال الناس فيما بينهم بدون غش أو إضرار ، وإنما عليه أيضاً أن يعتني بالخدمة الخارجية لله ، وبالمذهب النقي والذين ضد عبادة الأوثان ( أي الكاثوليكية ) وضد الشتائم وغيرها من الفضائح المشابهة ، وبالمحافظة على « حالة الكنيسة بكاملها » .

هكذا يعيد كالفرن صراحة للمجتمع المدني وللشرطة أو للتنظيم المدني مهمة إدارة الدين بشكل جيد ، ومنع قيام فسقٍ غير معاقب بانتهاك أو تدنيسٍ علني لهذا الدين الحقيقي المتضمن في قانون الله . ومع هذا فإن الأمر لا يتعلق دائماً بالأجانب الخارجي وليس بالجانب الروحي ، أي ليس بإيجاد قواعد ، توافق رغبات البشر ، ونفس الأيمان وطريقة تمجيد الله . إن الأمر لا يتعلق دائماً إلا بتسليح الأخيار ضد وقاحة الأشرار الكبيرة ، و« الشر المتمرد » ، وذلك بغية أخذ الطبيعة البشرية ، التي لا نستطيع أن تستغني عن المساعدة الزمنية والقهرية التي أتينا على ذكرها ، بالحسبان<sup>(1)</sup> .

ولكن ألا يوجد مع ذلك ، لدى كل البشر « بذرة » ما ذات طبيعة سياسية ، تنبثق من الطبيعة وتجعلهم مستعدين لتقبل القوانين ؟ إن هذا الاستعداد الطبيعي يصبح مثمراً حين يتمحور حول قانون الله ، المصدر الاسمي لقوة القيادة ولقاعدة العدالة .

ها هو إذن المجتمع المدني ، أو « العبودية المدنية » ، السلطة المدنية ، أو « الحكم المدني » يُبرر ويُؤسس ببراعة . إن هذه التسمية الأخيرة هي التي يضعها كالفرن كعنوان للفصل الاساسي من كتابه ، والذي يعالج فيه هذا الموضوع ، مميّزاً بين ثلاثة أقسام : المحاكم ، حارس القوانين والمحافظة عليها ، والقانون الذي يسيطر المحاكم بمقتضاه ، والشعب الذي يجب أن يُحكم بواسطة القوانين ، وأن يُطيع المحاكم . ويلاحظ من الآن أن « المُصلِّح » يركز على هذا الأخير أي على الرئيس المدني الأعلى ، ملكاً كان أم أميراً أم حاكماً . إن هذا المحاكم ، الذي مهما كانت صفته ، يدعوه ، ولاوامر الله ، يتلقى سلطته منه ، ويمثل شخصه بشكل كامل ، ويُعتبر ، بشكل ما ، نائبه . إنه وزير العدالة الإلهية « وصورة العناية والحماية والطيبة والعذوبة الإلهية » ، وينفس الوقت صورة هذه العدالة ، القاسية والتي يجب أن تكون كذلك<sup>(2)</sup> .

(1) « مؤسسة ... » 3 - الفصل 19 - 15 - ص : 315 - 316 . 4 - الفصل 20 - 2 - ص : 449

(2) المرجع السابق - 4 - 10 - ص : 459

ما هو ، بنظر كالفن ، أفضل شكل للحكم ، أو حسب تعبيره ، أفضل حالة للشرطة ؟ يجب كالفن على ذلك بقوله : إن من العيث أن يشغل الناس بالتنازع حول هذا الأمر ، لأنه ليس لديهم أبداً أي قدرة على ترتيب الأشياء العامة ، ويضيف إن مجرد التقرير في هذا الصدد هو عمل متهور ، « نظراً لأن الأهم يترقد في الظروف » ، ويرى كالفن أخيراً ، أنه حتى ولو لم تؤخذ الظروف بعين الاعتبار ، فإن من الصعب جداً تبين أي شرطة ستكون الأكثر فائدة طالما أنها كلها « شبه متساوية في ثمنها » . وبخبر هذا عدم اختيار أي نوع من الأنواع التقليدية الثلاثة : الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية ( التي يُعرفها بكفاءة ) . ويتساءل القارئ بحيرة : هل لكالفن تفضيل ما أم لا ؟ وإذا كان الجواب بنعم ، فماذا يفضل ؟. ولَمْ يتغير موقفه عبر الطبقات المتتالية « للمؤسسة » ؟.

إن شكل الحكم يهيم أقل بكثير من « الروح » التي تحركه ، أو ، للحديث بعبارة دينية ، من خضوع هذا الحكم للروح القدس ولكلام الله . وهذا ما يمكن تأكيده دون الخوف من الوقوع في الخطأ .

ثم ألا تكفي إرادة الله كسبب لكل شيء ، الله الذي تجلّت رعيته في أن يُؤسّس هنا ملوكاً لهم سلطة مطلقة إلى هذا الحد أو ذاك ، وهناك حكماً « يوفرون الحرية للشعب » ؟ . إن العقل البشري لا يعود له أن يحدد مسبقاً حكماً مثالياً .

ومع ذلك ، فقد حصل أن أبدى كالفن بعض التفضيل ، لأسباب ظرفية أو نفسانية . وقد ذهب هذا التفضيل بلا جدال باتجاه ما يسميه : بالحرية . حرية معتدلة جداً ( كما يوضح بالمناسبة ) ناجمة عن نظام يمارس الحكم فيه « عدة أشخاص يساعد كل منهم الآخر . . . فإذا ارتفع أحدهم عالياً جداً ، كان على الآخرين أن يكونوا مراقبين وسادة له » . وحين اختيار هؤلاء الحكام يكون للشعب رأيه ، بالرغم من أنهم هم الأفضل والأكثر تأهيلاً . وعلى هؤلاء الحكام واجب السهر بنشاط على أن لا تقل بين أيديهم الحصانات الشعبية . لأن الله ، باختياره لهم ، قد حابى الشعب الذي توفرت له الحرية على أيديهم .

إن التعبير عن هذا التفضيل يترافق في طبعة 1559 ، بنقد ظري لاذع للملكية :

« إن تفوق أولئك الذين سيحكمون ويوفرون الحرية للشعب سيكون موضوعاً لثلاث ، ليس لذاته قط ، وإنما لأنه لا يحدث غالباً . إن من شبه المعجزة أن يتألك الملوك نفوسهم بحيث لا تُقيل إرادتهم مطلقاً عن الانصاف والاستقامة . ومن جهة أخرى ، فإنه لأمر نادر جداً أن يكون الملوك مزودين بحصانة ونباهة ورجية تسمح لكل منهم بأن يرى ما هو صالح ومفيد » (1) .

بحيث أنه يمكن القول بأن كالفن كان ، في آن واحد ، صاحب مزاج قليل الميل

(1) المرجع السابق 4 - الفصل 20 - ص : 455

أنظر : م . أ . شوفنير (M. E. CHEVENIERE) : « الفكر السياسي لكالفن » ، (La pensée politique du Calvin) - جنيف - 1937

للديمقراطية ، إن لم نقل بأنّه معاد للديمقراطية ، وجمهورياً في مشاعره القلبية : على أن نفهم بتعبير « الجمهورية » نظاماً مختلطاً يجمع بين الأرستقراطية عبر الوراثة والمشاركة الشعبية المحدودة .

### خضوع أم مقاومة ؟

ولكن مهما كان شكل الحكم ، ومهما كان الرئيس ، الأعلى المدني الذي اختارته إرادة الله ، للسيطرة على المكان الذي نعيش فيه ، فإن له الحق ، سواء كان ملكاً أم غير ذلك ، بالطاعة ، وبخضوعنا التام والكامل له . إن مهمته « نابعة » من الله ، وسلطته مستمدة منه . إنه مساعد الله ونائبه . وهذه الصفة فإن له الحق بالعزة والجلال ، وبأن يكون مطاعاً بإرادة حرة ، إستجابة لنداء الضمير ( كما كان يطلب ذلك القديس بولس ، وليس فقط « بسبب الغضب » ) . إذ أنّه لا يمكن مقاومة الحكم بدون مقاومة الله .

وإذا كانت هناك حاجة لتصحيح شيء ما في الدولة ، فإن الأفراد العاديين ليس لهم قط أن يتدخلوا في هذا الأمر . إن أيديهم « مقيدة فيما يتعلق بهذا الأمر . لكن لها أن تبرزه للرئيس الأعلى الذي لديه وحده اليد المطلقة للتصرف بالخير العام » .

إن الحاكم لن يكون دائماً بالطبع ، كما يجب أن يكون : أباً للبلاد وراعياً للشعب وحارساً للسلام وحامياً للمعدالة وحافظاً للبراءة . فكيف تُقنع الرعايا بأن يعترفوا برؤساء ليس لديهم ( كما هو الحال غالباً ) أي اهتمام بالقيام بواجبهم ، ويفضلون أن يرقدوا في المددات وينهبوا ويسلبوا ويفتروا على حساب « الإنسان الشعبي » المسكين ؟ أي شكل لصورة الله ، وأي مظهر لحادم الله يمكن أن يدع نفسه يظهر بمظهر حاكم من هذا النوع ؟ كم هو مُغرٍ عدم طاعته ! ومع ذلك فإن كالفن يبين لنا ثانية أنه إذا وجهنا نظرنّا لكلام الله فإنه سيقودنا إلى ما هو أبعد :

« لأنه سيجعلنا خاضعين ليس فقط لسيطرة الأمراء ، الذين يقومون بوظائفهم بعدل ، ويتفرغون بإخلاص لواجبهم ، وإنما لكل أولئك الذين يشغلون مركزاً سامياً بأي طريقة كانت ، رغم أنهم لا يقومون بشيء أقل مما يعود لوضعهم ... فمهما كانوا ، وكيفما حكموا فإنهم لا يستمدون سيطرتهم إلا منه ( من الله ) . بحيث أن أولئك الذين لا يراعون في سيطرتهم إلا الخير العام ، هم مرايا حقيقية ، وأمثلة لطيبته . وأن أولئك الذين يتصرفون ، من جهة أخرى ، بظلم ويعنف هم مُخْرِضين من طرفه لمعاقبة الشعب على فساد خلقه . لكن الأولين الآخرين يتمتعون ، بشكل متشابه ، بالعزة والجلالة التي أعطاهما للرؤساء الشرعيين » (1) .

ويذكر كالفن بأن الله أمر بتمجيد نيوخذ نَصْر ، الطاغية الشرير والقاسي لسبب وحيد يكمن في أن الترتيب الإلهي كان قد رفعه لمرتبة الجلالة الملكية . إلى هذا يقودنا كلام الله الذي يطرد من روحنا « هذه الأفكار المجنونة والتمردية » التي تقول بأن الملك يجب أن يعامل بحسب ما يستحق !

(1) « مؤسسة ... » 4 - الفصل 20-25 - ص : 474



ومع ذلك فإن هناك حدوداً ( والله هو أيضاً الذي يفرضها ) لطاعتنا للناس الذين يشغلون مركزاً سامياً بالنسبة لنا . فإذا أمروا بشيء ما ضد الله ، فإن هذا يجب أن لا يكون له « أي اعتبار » . أي ضلال سيكون بالفعل إذا استحقينا ، من أجل إرضاء الناس ، سخط الله الذي من أجل حبه نحن نطيعهم ! إن الأجدد بنا ، كما قال القديس بطرس ، أن نطيع الله بدل أن نطيع هؤلاء (1) .

لكن كالفن ، مثل لوثر ، لا يخلص من هذا للاعتراف بحق مقاومة نشيطة . فهو يبحث المؤمنين على تحمل كل الأشياء بصبر ووداعة مسيحية بدل الابتعاد عن الكلام المقدس . إن تعذيب الظالمين يسمح بالشهادة للعدالة لله . ورغم أن تصحيح السيطرة الفاسدة يعتبر انتقاماً لله ، فإنه لا ينجم عن ذلك أن يكون مسموحاً به لرعايا الطغاة - وضحاياهم .

ليس في هذا ولاء « بطولي » ( على حد تعبير ب . مسنارد (P. Mesnard) ، في الوقت الذي كانت تُوقَدُ فيه المحارق في فرنسا ضد البروتستانت ؟

ومع ذلك فإن كالفن يوضح بأنه لا يتكلم دائماً إلا عن الأفراد العاديين . لهذا يحرص ، في مقطع هام جداً من « المؤسسة » على حفظ حق التدخل الشرعي لما يسميهم بالحكام « الأدنى » .

« لو كان هناك في هذا الزمان حُكَّامٌ مُؤَسَّسٌ للدفاع عن الشعب ، ولكبح الفسق والطمع الكبير جداً للملوك - كما كان الحال قديماً لدى الأسباطيين والرومان والأتينيين ، وكما يمكن أن يوجد اليوم في كل مملكة عندما تجتمع مجالس الطبقات الثلاث - لكنت دافعت ولو قليلاً عن حقهم في معارضة مغالاة الملوك وقساوتهم ، وذلك وفقاً للواجب الذي تمليه عليهم وظيفتهم . بحيث أنني سأعتبر ، فيما لو أخفوا معارضتهم ، وهم يرون الملوك يبنون بفوضى الإنسان الشعبي المسكين ، أن مثل هذا الاختفاء يجب أن يُدان لكونه حث باليمين ، يخونون به بخت حرية الشعب التي كان عليهم أن يعرفوا أن إرادة الله أمرتهم بأن يكونوا أوصياء عليها » (2) .

كما أن هناك مجال لإضافة احتمال تدخل آخر استثنائي من أجل معاقبة سيطرة ظالمة ، وإنقاذ شعب ابتلي ظليماً بكارثة . ويتجل هذا الاحتمال بظهور بطل أرسله الله بشكل جلي لهذا الغرض . وسأُسمِّيه بأمره : كموسى الذي بعثه الله لبني إسرائيل الخاضعين لنير فرعون . ولكن الأمر ، في هذه الحالة ، لا يتعلق بتمرد يسيء لجلالة الرؤساء الشرعيين ، وإنما بتصحيح لوضع قوة دنيا بقوة أكبر منها : تماماً مثلما يحق للملك أن يعاقب مساعديه وضباطه . إن بطلاً كموسى ذمّي من قِبَلِ « الله بدعوة شرعية » للقيام بمثل هذه المهمة .

إن ما يسمي بمذهب البطل الجلي ، ومذهب الحكام الأدنى ليس لها ما يماثلها لدى لوثر . إن كليهما يقومان على إرادة الله ، وليس على حق ملازم للشعب (3) - كما يُعتقد في أيامنا هذه ، ولا سيما

(1) المرجع السابق : ص : 480

(2) المرجع السابق - نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق - ص : 479

فما يتعلق بالذهب الثاني .

ونرى بالاجمال أن موقف المصلح الألماني ، وموقف مؤلف « المؤسسة » من قضية حق المقاومة ، لا يدوان منفصلين إلا بفوارق بسيطة ، لأن كليهما يُركّزان على حد سواء ، وبقوة كبيرة ، على واجب الطاعة . والحقيقة أنَّ مدى هذه الفوارق ، وامتداداتها العملية لم تتكشف إلا في وقت متأخر ، تحت ضغط الظروف ، وذلك ليس دون أن تؤدي لنتائج كبيرة بالنسبة لمستقبل البروتستانتية .

### الدولة المسيحية : جنيف ، المدينة - الكنيسة

لكي نعرف في كالفن « المصلح » لمدينة جنيف ، ونفهم الصلات التي أدركها بين نظرية الدولة المسيحية وتطبيقاتها ، يجب أن نقرأ ، بالإضافة « للمؤسسة » ، « الأوامر الكنسية » لعام 1541 ( التي كانت تحدد الوضع الديني الجديد لمدينة بحيرة لپان ) .

إذا كانت كل سلطة تنبثق من الله ، وتكتب ، لهذا ، الحق بالطاعة فإن السلطة لا توجد إلا من أجل قيادة البشر وفق مشيئة الله ، وفق الكتاب المقدس والروح القدس . إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية تخضعان ، حصراً ، وبصفة مشتركة ، لسيادة الله ، التي تتجلى من خلال الكتاب المقدس ، الذي يجب على كل شيء أن ينحني أمامه ، والذي يُعتبر خُدّام الكنيسة ورعاتها الناطقون باسمه . إن هؤلاء الذين يعتبرون بمثابة التوراة الحي ، يتلون بأمانة ما أُلقي على عاتقهم ، ويجب على كل واحد منهم « أن يستسلم بانقياد لمهمة التبشير به » . وبهذا يتم الحفاظ بشكل ملموس على سمو السلطة الروحية ، عبر الأشكال الخارجية ، والبُنى التي يمكنها أن تفسده . إن « الأسلحة الروحية » التي يحتفظ بها هؤلاء الرعاة ، مسلحو الرب الاخيار ، هي قوة بأمر الله .

« فبفضل الكتاب المقدس الذي أسهم ، يجرؤ هؤلاء الاداريون بجسارة ، على القيام بكل شيء ، وعلى إكراه كل أصحاب المجد والسمو والقوة في هذا العالم ، على طاعة الجلالة الإلهية والاستسلام لها . فليتولوا ، بموجب هذا الكتاب ، قيادة العالم بأسره . وليشيدوا بيت المسيح ، وليقصوا على عسكرة الشيطان ، وليرعوا الخراف ويبيدوا الذئب . . . وليكرهوا المتمردين والعنيدين . ويصلحوهم ، وليحلوا ويربطوا ، ويرعدوا ويصعقوا ، إذا كان هذا ضرورياً : ولكن كل هذا حسبما جاء في الكتاب المقدس » (10) .

(10) لكن كل شيء حسبما جاء في الكتاب المقدس : إن المقصود إبد أن لا يفسد خُدّام الله هذا الكتاب « بأي إبداع للعقل البشري » ، وبأي « رسوم للبشر » ، وأن لا يصطنعوا أي مائة إيمان جديدة . إن هذا لن يكون تعليلاً لكلام الله « النقي » ، أي لما جاء فقط في الكتب المقدسة . إن المقصود هو أن تُطاع « أوامر الله فقط » ، وأن يتم الانتساب ببساطة « للذهب الذي أحضننا الله له جميعاً بدون استثناء » (11) .

(1) المرجع السابق - 4 - الفصل 8 - ص : 147

- أنظر : حدو لاغارد « بحث حول الروح السياسية للإصلاح (Recherche, sur l'esprit politique de la Réforme - باريس - Picard - 1926 - ص : 361 وما بعدها .

لهذا فإن القسم الذي يؤدونه ، كموظفين ، للسلطة المدنية يحفظ لهم صراحة حرية التعليم التي يجب أن يملكوها حسباً أمرهم بذلك الله ، ويدون أي موانع .

وهكذا يمتلك هؤلاء كضمانة لاستقلالهم « الوعي السامي الذي لديهم بوظيفتهم » ، وهي أفضل ضمانة يمكن أن تُوجد ( على حد تعبير دولاغارد ) .

إن هذا الوعي السامي يسمح لهم بتوجيه ومراقبة سلوك الدولة ، وسلوك المؤمنين . إن الدولة من جهة أخرى يجب أن تكون أول من يطلب مساعدة « خدام الكتاب المقدس » لكي تستتر بما يسمح به الله . وللدولة مصلحة في إشراكهم بأمر الإدارة العامة ، التي تشكل الإدارة الخارجية للدين جزءاً منها . إن الدولة المسيحية تتحمل ، بكل الوسائل التي نحت تصرفها ( بما فيها المحرقة التي حُكِمَ على الاسباني ميشيل سيري (Michel Sériet) بالموت فيها ، في عام 1553 ) عبء تأمين طاعة كل فرد للكتاب المقدس . إن على الذين يمسكون بالقوة الدينية ، والمستترين بالروح القدس ، أن يتصرفوا دائماً ، وفي كل مكان ، « كخُدّام حقيقيين ، وإداريين للجلالة الإلهية » (1) .

إن ما أسسه سافونارول ، بصفة عابرة ، في فلورنسا ، أقامه كالفن ، المصلح المُلهم الجديد ، في جنيف ، بصفة دائمة ، بدون أي لقب رسمي ، ( أكثر من لقب الأخ جيروم ) ، وبفضل قوة شخصيته المعنوية فقط . لقد تمكن ب. ميسنارد من الحديث ، بالرغم من مجازفته بالمفارقة التاريخية ، عن « الكهوباء المدهشة للروحاني البارز » الذي كهرت دولة بدل أن يحتلها ، وعن ظاهرة « استقراء سياسي » حقيقية ، إنطلاقاً من كالفن . وليس هنا مكان وصف اللعبة الماهرة والمعقدة لكل سلسلة الأجهزة الدينية والحكومية ، من المجمع الديني الى المجالس ، التي كانت تميز نظام المدينة الكنسية . ويكفي أن نعرف أن المجمع الديني المكون من وزراء وشيوخ ( زمنيين يعينهم الحاكم ) كان يعتبر الجهاز المركزي ، الذي كانت روح كالفن وهيئة القساوسة يتغلغلون ، من خلاله ، ويفرضون أنفسهم في كل مكان ، على حياة كل فرد وعلى الحياة العامة (2) .

ويبدو ، في هذا الصدد ، أنَّ الاصلاح ، بعد لوثر ، قد غيّر من انحدره . إن المدينة - الكنيسة هي شيء مختلف كلياً عن كنيسة الدولة . فليس وعي النظام الزمني هو الذي مجّده كالفن ، بالرغم من أنه كان لديه عنه فكرة سامية . « إن وعيه بأصله المسيحي » هو الذي ( حسباً جاء في تحليل ج. دو لاغارد ) يحيا في الدولة . لقد أراد الدولة « واعية لقيمتها الروحية » ومتأثرة بالعلوم الكنسية التي تحافظ على هذه القيمة . كما أرادها أن تصبح ، من وجهة النظر هذه ، اكليروسية دون أن تكون ، مع ذلك ، خاضعة لسلطة الكنيسة . تلك هي ، في نظره ، الدولة المسيحية ، التي من غير المسموح للمسيحيين أن لا يهتموا بها . إن الابتعاد ، الذي دعا اليه لوثر ، عن أمور الدنيا ، غريب تماماً بالنسبة لمصلح جنيف . إن علم الأخلاق الكالفيني هو علم أخلاق العمل .

(1) دو لاغارد - المرجع السابق - ص : 361

(2) ب. ميسنارد - ص : 306 - 308

لقد عرّف كالفن بنفسه ما قام به في مدينة جنيف بأنه « مصباح النور الذي يمكن لكل الكنائس التي رَوّضها الإصلاح المسيحي أن تتخذ منه مثالا » . وبالفعل فإن إشعاع هذه المدينة سينشر في كل أوروبا ، بفضل الاتباع المتحمسين لمؤلف « المؤسسة » (1) .

### 3 - الحروب الدينية ومناهضو الملكية الكالفينية والظروف

إن الظروف ، الظروف القوية جداً ، هي التي أدت سريعاً لجعل مذهب الخضر الصارم للسلطة القائمة ، مذهباً لا يطاق . ففي وجه ملوك معادين صراحة للدين الحقيقي ، ومصممين على إيقاف تقدمه بأي ثمن ، كان على الكالفينيين أن يخوضوا غمار المقاومة الشديدة ، وهي مقاومة إزدادت ضراوتها شيئاً فشيئاً : حيث بدأت أولاً في اسكتلندة على يد جون كنوكس (Jhon Knox) ، أحد أتباع كالفن في جنيف ، ثم انتقلت بشكل خاص الى فرنسا التي استمرت الحروب الدينية فيها من عام 1562 إلى عام 1595 (2) .

#### في اسكتلندة

قطع جان كنوكس النافذ الصبر ، والتهور والعنيف والمتفجر ، بعكس « المعلم » تماماً ، علاقته بمذهب كالفن ، بشكل واضح ، لطيمع تاريخ الفكر السياسي في ذلك القرن . لقد ولد بين 1505 و 1515 ، وتوفي في 1572 . وعاش في زمن كانت تحكم فيه إنجلترا ماري تيودور (Marie Tudor) ابنة هنري الثامن ، التي كانت تطمح لاعادة الكاثوليكية الى بلادها . ولهذا قامت بشن حملة قمع ضد البروتستانت أدت لتسميتها بماري الدموية . وفي ذلك الحين كانت ماري دولورين (Marie de Lorraine) أخت الدوق دو غيز (Duc de Guise) تحكم اسكتلندة باسم ابنتها ماري ستوارت (Marie Stuart) . أمام هذا الوضع انفجر كنوكس ، في عام 1558 ، قائلاً : « يا لفضيحة النساء التي تقود الرجال وتسيطر عليهم . إن المرأة ، في أكمل حالاتها ، لم تخلُق إلا لخدمة الرجل وطاعته » . وبما زاد في غضبه أن هؤلاء النساء كنّ وثنيات ، ويخضعن الشعب على عبادة الأوثان البابوية ، ويمتنعن عنه التغذية من الكتاب المقدس .

ويصف كنوكس ماري تيودور « بجيزابل » (Jézabel) التي تستحق الموت . ويدعو للتمرد ضد ماري دولورين . ويعلم بأن كل الوثنيين ، بدون استثناء أو امتياز لأي شخص ( إكان ملكاً أم لا ) يستحقون العقاب ، بعد التمرد من قبل الشعب كله ، أو من قبل أي عضو من أعضائه ، وذلك

(1) دو لاعارد - ص : 274

(2) يجب القول بأن الكالفينيين استفادوا من التمرد ذي الالهام اللوثري لمدينة ماكديبورغ ( للمدينة الامبراطورية المستقلة ، التي قاومت بالقوة حكومة الامبراطورية ) والتي برر سكانها موقفهم بالقول بأن الله لا يمكن أن يكتفي بالمقاومة السلبية فقط للسلطة التي تسعى الى تهديم الدين الحقيقي (عام 1590 ) ( آلن . المرجع السابق ذكره - ص : 103 ) .

حسب النداء الباطني لكل منهم . ويعتبر كنوكس أن من قبيل التجديف البحث الزعم بأن الله « أمر بطاعة الملوك الذين يأمرون بالزندقة » .

ويوافق الكالفيني الانجليزي كريستوفر غودمان (Christopher Goodman) على هذا الرأي ، حين معالجته لمسألة الطاعة الواجبة للرؤساء . فهو يُعلّم بأن الله يضع سيف العقاب بأيدي الشعب عندما يتقاسم الحكام والضيباط المكلفون أصولاً بمعاقبة عبادة الأوثان ، عن القيام بذلك : إن هذا قد يؤدي ، للهولة الأولى ، لقيام « فوضى كبيرة » . لكن الله سيقود فوراً الشعب ، الذي سيُصلح الأخطاء المرتكبة بحق الدين الحقيقي .

وبعد ذلك بثلاثة أعوام ، أي في 1516 ، يؤكد كنوكس خلال لقاء مشهود مع الملكة الشابة ماري ستيوارت ، تسأله أثناءه ، بتحديد عن حق الرعية بالمقاومة ، « بأن الرعية تستطيع ، بدون أي شك ، أن تقف ، حتى بالقوة ، ضد الأمراء الذين يتجاوزون حدودهم ، ويتصرفون بشكل معاكس للأساس الذي يقوم عليه الواجب بطاعتهم » (1) .

هكذا نجد أنفسنا وقد ابتعدنا كثيراً عن المقاومة السلبية التي وضع المصلحون مبدأها .

### في فرنسا

في 24 آب 1572 ، وفي عهد شارل التاسع ، وقعت مذبححة سان برتليمي (Saint-Barthélemy) بتحريض من كاترين دو مديشي وعائلة دوعيز . ولقد أدت هذه الجريمة الرهيبة في الحرب الأهلية ، إضافة للنشاط المكثف للحزب البروتستانتي ، لظهور مؤلفات متنوعة وعديدة : منها رسائل النقد الانتقامية ، والمقالات العلمية التي حاولت ، وبغض النظر عن الشكل المختار ، تبرير المقاومة النشيطة للملك ، القاتل بلا عذر ، القاسي ، والطاغية الجبان . ومن بين هذه الرسائل ، يجب ذكر « منه الفرنسيين وجيرانهم » (Le réveille-Matin des Français et de leurs voisins) التي ألفها أوسيب فيلادلف كوزموبوليت (Eusèbe Philadeiphe cosmopolite) في شكل محاورات (عام 1573-1574) . أما بالنسبة لمؤلفات الكتاب « الرصينين ، العفائدين ، والرابعين بالحفاظ على اعتدال نسي » (2) فتجدر الإشارة الى « فرنسا الغالية » (Franco-Gallia) لفرنسا هوثمان (François Hotman) (1573) الذي تفرغ للقيام بدراسة تاريخية غير متحيزة حول أصول الملكية الفرنسية . وبحث « في حق الحكام على رعاياهم » (Du Droit des Magistrats sur leurs sujets) لتيودور دوبيز (T. de Bèze) (1574) خليفة كالفين في جنيف . و« الانتقام ضد الطاغية » (Vindiciae contra Tyrannos) لجونيوس بروتوس (Junius Brutus) وهو اسم مستعار لكل من دوبليس - مورنسي (Duplessis-Mornay) وهوبيرت لانجسي (Hubert

(1) المرجع السابق - ص : 106

(2) ج . ويل (G. WEILL) « النظريات حول السلطة الملكية في فرنسا أثناء الحروب الدينية » (Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion) - باريس منشورات Hachette - 1891 .

**Languet** . وهو كتاب يعتبر ، بصفة عامة ، تنجيحاً للأدب المسمى « بالنهاض للملكية » (monarchomaque) .

لقد كانت القضية بالنسبة للكُتّاب الكالفينيين ، الذين انخرطوا في هذا التعبير ، وهذا المشروع الذي يستهدف تثبيت « حق التمرد الإلهي » في وجه كل الاعتراضات الدينية أو الدستورية ، تكمن في إعطاء أساس مذهبي لما كان يبدو ، في نظر الأرثوذكسية الصارمة ، وكأنه انقلاب في الموقف (١) .

لقد كان كالفن يستبعد في « المؤسسة » كل مقاومة نشيطة من جانب الافراد العاديين . لكنه كان يحفظ حق التدخل الشرعي « للحكام الأدنى » الذين أسوا من أجل الدفاع عن الشعب . ( وكان يشير بذلك ، في حياء ، لمجالس الطبقات العامة (Les Etats-Généraux) ) ، كما كان يحفظ أيضاً حق التدخل « للبطل الجلي » صاحب الدعوة الربانية الاستثنائية . إلا أن الظروف كانت تدعو الاصلاحيين الفرنسيين ( أو الهوغونيين <sup>(٢)</sup> ) لتفقيح هذه التمييزات بحشوها ( من خلال توسيع مفهوم « الحاكم الأدنى » بشكل خاص ، على سبيل المثال ( وتلقيحها بالنظريات السياسية للمفرون الوسطى : مثل سمو الجماعة والقانون ، وتبادل الالتزامات ذات الأساس التعاقدي بين الجماعة والمملك ، وشرعية مقاومة الطاغية ( سواء بالأصل أم بالممارسة ) عندما تنبش عن السلطات الطبيعية . وفي هذا ما كان يشكل حدوداً للسلطة الملكية ، وترجمة للفكرة الاجمالية القائلة بأن الملوك جُعلوا من أجل الشعوب ، وليست الشعوب هي التي جُعلت من أجل الملوك . وهناك مجال أيضاً لأن نعرف ، من أجل معركة الاصلاحيين الفرنسيين من كتاب « خطاب حول العبودية الارادية » (Etienne de la Boétie) الذي كتبه في عام 1550 تقريباً أتيان دو لا بوتي (Etienne de la Boétie) الشاب ذو النزعة الانسانية وصديق مونتاني (Montaigne) . وهو عبارة عن مرافعة حماسية ، على الطريقة القديمة ، لصالح الحرية وضد سلطة الفرد الواحد .

ففيه نقراً أنه ليس هناك إطلاقاً ضمانة لأن يكون هذا السيد الوحيد طيباً ، « لأن بمقدوره يوماً أن يكون سيئاً عندما يريد ذلك » . فأي فضيحة تكمن في أن يقبل ملايين البشر أن يكونوا عبيداً لفرد واحد ، وأن لا يكونوا محكومين « وإنما معرضين لطغيان » فرد واحد ، هو غالباً الأكثر جبناً ، والأكثر « أنثوية » في الأمة ! . هل وضعت الطبيعة أي إنسان مهما كان في حالة عبودية ؟! ألم تجعل كل البشر رفاقاً لبعضهم البعض ؟ .

ويصرخ المؤلف قائلاً : أينها الشعوب المسكينه واليائسه والتي « لا ترى أين هو غيرها » ! إن الذي يخضعكم ليس له إلا عينان ويدان وجسد واحد . وأنتم فقط الذين تعطونه قوته ، ومنكم يأخذ الأيدي التي يضربكم بها والأرجل التي يدوسكم بها . إن عبوديتكم إرادية بحتة . فكفوا فقط عن أن تُرديوها . و«صموا على أن لا تخدموا بعد الآن ، وستجدوا أنفسكم أحراراً . إنني لا أريد أن

(1) آلن - ص 320 وما بعدها

(2) (Huguenots) نسبة الى البروتستانت الفرنسي (Huguenot) .

تقوموا بدفعه أو بزعرته وإنما فقط بعدم تأييده بعد الآن ، وسترونه كيف ينهار لوحده ، ويتحطم مثل تمثال ضخم جرد من قاعدته (1) .

## الدستور وعلم اللاهوت

على ضوء هذه المعطيات التاريخية تصبح المؤلفات المذكورة سابقاً أكثر وضوحاً في مضمونها وخلفياتها الفكرية . فقد نُشرت كلها بعد مذبحة سان برتلمي . ولهذا عبّرت عن انجهاات وأفكار كانت موحدة وناضجة قبل عام 1572 ، وذلك بتوضيحها وتنظيمها ، ( تبعاً للحاجات الحيوية لآلفية دينية مهددة ) . ولكن كان يبدو من غير المناسب سياسياً الاعلان عنها بصوت عالٍ .

فإذا فتحنا كتاب « فرنسا - الغالية » وكتاب « المنية » . . . . فإننا سنفاجأ بوجود تركيز على الحجج القانونية والسياسية ، بالرغم من الخلفيات الفكرية الدينية . وحتى لو لم يكن هذا النقص في « الدعم اللاهوتي » (2) إلا تصنعاً ، فقد كانت له بعض المساوىء . إن هذا الدعم كان بديهيّاً ، بالمقابل ، في بحث تيودور دوبيز وفي « الانتقام » . . .

لقد طرح هوثمان ، الشخصية العجيبة والفقيه وأستاذ الحقوق والمستشار السياسي والمتأمر الانقلابي ، في أوساط العامة أفكاراً ملتزمة ذات تأثير كبير ، وذلك في كتابه البارع للغاية الذي يقطع بمعلومات قابلة للنقاش ، وبحلطين العصور عن قصد ، ولا يحشئ التأكيدات العقائدية ، ويسمى بشكل واضح لإثارة الجدل . فيه نجد مقارنة بين الانتخاب والوراثة ، وبين الملكية المحدودة ( بالقوانين وبالشرط التعاقدية ومجالس الطبقات العامة ) والطغيان ذي « القوة المطلقة والمفرطة واللاهائية » . وفيه نقراً أن الشعب يستطيع دائماً عزل ملكه ، وخلق آخر . وأن هذا الحق يكمن في مجموع المواطنين . وأن جمعية مجالس الطبقات الثلاث هي التي تمارسه باعتبارها التي تملك بيدها الإدارة السيدة والرئيسية في المملكة . وهذا ما تريده الحكمة التي تثير الإعجاب للفرنسيين الغاليين الذين ضمنوا بذلك حريتهم باختيارهم كمجموع للحكم المختلط ، الذي نعرف منذ أيام أفلاطون وأرسطو وشيرون أنه الأفضل . ويتساءل هوثمان متحسراً : لماذا يجب أن تأتي هذه الموسيقى غير المدبونة ؟ لدولتنا الفاسدة ، لتحل محل التناغم الجميل القديم الذي كان قائماً في زمن آبائنا ؟ .

لقد رأى أحد المعلقين المعروفين في القرن التاسع عشر ( وهو شارل لايبته (Ch. Labitte) ) في كتاب « فرنسا الغالية » أول بيان مهم « للركلايدكالية الكالفينية » التي أدخلت في تيار النقاش السياسي « طائفة من الحجج الجديدة » (3) .

وينصح كتاب « المنية » . . . الذي يدين بالكثير لكتاب « فرنسا - الغالية » ، الشعب أيضاً

(1) « خطاب حول العبودية الارادية » - مع مقدمة وحواشي ل. ف. هينكر (F. Hinner) - باريس - Editions sociales 1963

(2) الذي يبشّر له ج. هولاغارد

- أنظر « الأعمال الكاملة » لبوتي مع حواشي بيليورافية ل. ب. بونفون (P. Bonnefon) - بوردو - باريس 1892

(3) حول هوثمان - أنظر : مينارد - المرجع السابق ذكره - ص : 237

باللجوء الى مجلس الطبقات العامة في حال قيام حكم طغياني ينتهك مبدأ تبادل الالتزامات ، وذلك عندما ينتكر الملك لالتزامه تجاه الشعب . ( إن المجالس تعتبر « في هذا المجال » الهيئات الحاكمة السيدة التي تملو على الملك . . . بالرغم من أنها أدنى منه . . . إذا نظرنا لها نظرة عادية »<sup>(1)</sup> . إن هذه الرسالة يمكن أن توصف بالاناء الفاسد للأفكار التي كانت شائعة حينذاك بين الاصلاحيين الفرنسيين ، بما فيها فكرة قتل الطاغية ، وفكرة العبودية الارادية المستعارة من لابوتيي . ومع ذلك ، فقد ظهرت فيها بعض السمات الاصلية التي تسمح ( برأي ب. ميسنارد ) بالتعرف فيها على « حدث ديمقراطي جري » وسط السياسة البروتستانتية<sup>(2)</sup> .

وإذا انكبنا الآن على البحث العائد للعالم اللاهوتي تيودور دوبيز « في حق الحكام على رعاياهم » . وكذلك على كتاب « الانتقام » . . . فإن قائمة الأسئلة المأخوذة بعين الاعتبار تُبرز لوحدها الانشغال بجانب الله والضمير ( وهو انشغال غائب أو قلما يظهر فيما سبق ) .

إذا تعرض المرء للاضطهاد في سبيل الدين ، فهل يستطيع أن يدافع عن نفسه بالسلاح وهو مرتاح الضمير ؟ . يطرح دو بيز هذا السؤال الذي لا ينفصل جوابه عن المبدأ الذي أعلنه في البداية ، والقاتل بأن عمد الله ، إله الدين الحقيقي ، هو الغاية الرئيسية للدولة : إن الواجب الرئيسي للأمير يكمن في « الحفاظ بكل قوة على الدين الحقيقي بين رعاياه ، وضد أعداء الداخل والخارج » . ويضيف المؤلف إن القوانين الرئيسية ، من بين القوانين التي يُعتبر الحكام متفذين لها ، هي تلك التي تحكم على مفسدي الدين الحقيقي « . وينجم عن هذا ، بالطبع ، أنه يجب على الملوك والحكام أن يحافظوا على التقوى . وأنه في حالة ما إذا اضطهدوها ، فإن من الممكن معارضتهم بالسلاح . في مثل هذا السياق اللاهوتي ، اعترز دوبيز ، تلميذ كالفرن ، أن يبني ، إنطلاقاً من « المؤسسة » ، ولكن مع تجاوزها ، مذهبه في المقاومة الشيطانية<sup>(3)</sup> .

أما كتاب « الانتقام ضد الطاغية » ( لعام 1579 ) الذي نُشر بالفرنسية في عام 1581 تحت عنوان « في القوة الشرعية للأمير على الشعب ، وللشعب على الأمير » ( De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince ) فيعتبر مؤلفاً بارزاً وبلغياً إلى أقصى حد ، حتى ولو أخذنا بالحسبان كل ما يدين به للادبيات السابقة . إن له الفضل في الربط بشكل وثيق بين الشيء الديني والشيء السياسي ، وفي استعراض الأسئلة المختلفة بشكل واسع ، يتجاوز ما قام به دوبيز ، وفي الجمع بتحكم بالغ بين الروح الثوراتية والروح القانونية .

إن مقدمة الكتاب تبشر بما سيرد فيه من كلام طموح وموجه ، في نفس الوقت ، ضد الحكيم « الخاطئة والضارة » ، التي قال بها نيقولا مكيافلي الفلورنسي ، والملائمة جداً للطغاة . والمقصود

(\*) إنهم آدمى إذا نظرنا إليهم واحداً واحداً . أما هم كمجموع وكجسم خاص فإهم يعتبرون أعلى من الأمير .

(1) ب. ميسنارد - ص : 254

(2) طبع كتاب « في حق الحكام على رعاياهم » مجدداً في عام 1970 ضمن سلسلة « كلاسيكيات الفكر السياسي » - منشورات Droz - جنيف - مع مقدمة وحواشي لـ . ر. م. كينغلون ( R.M. Kingdon ) .



من ذلك هو رُدُّ سيطرة البشر وحق الشعوب الى بعض المبادئ الأولى والشرعية والمؤكدة ، بحيث تتوضح حدودها بدقة . إلا أن لسلطة الملوك القضائية حدين ، يقابل كلأ منهما عقد أو حلف . الحد الأول هو من جانب الله والتقوى والدين « الحقيقي » : ويقابله عقد (pactum) أو حلف (foedus) أبرم ، في اللحظة التي نُصِّبَ فيها الملك ، بين الله من جهة ، والملك والشعب ، لللتزمين بصورة مشتركة ، من جهة أخرى ( إن طاعة الله ديناً والسهر على مجده هما مضمون الوعد الملكي ) . أما الحد الثاني فهو من جانب الشعب والعدالة الواجبة له : ويقابله عقد ثانٍ أو حلف أبرم ، في هذه المرة ، بين الملك والشعب . فالملك يلتزم بموجه بأن يحكم بالعدل ووفق القوانين ؛ والشعب يلتزم بأن يطيع بأمانة الشخص الذي سيحكمه بعدل . إن الملك يُعَدُّ بلا قيد ولا شرط ، أما الشعب فيُعَدُّ بشرط : فإذا لم يَفِ الملك بالشرط فإن للشعب كل الحق بأن يحل نفسه من أي التزام . إن الله شخصياً هو الحامي والمتنقم للعقد الأول إذا لم يحترم ( فالأنبياء مثلاً هم الذين حرضوا بني اسرائيل على التمرد ، عندما نكث الملك بالحلف ) . أما إذا كان العقد الثاني هو الذي انتهك فإن سلطة قمع الملك الخائن للعهد تعود شرعياً لكل الشعب أو للمجالس التي تمثله ، والتي يجب أن تبقى قائمة » ( سرى فيما بعد ما الذي يغطي بالضبط هذا المفهوم لتمثيل كل الشعب بواسطة المجالس ، بما في ذلك كبار المملكة والسلطات الطبيعية الخ ) » .

وللتلخيص ما سبق ، فإننا نرى كيف أن الملك مفيدٌ ، من جانبيين . وكيف أنه لا يستطيع انتهاك قانون الله ، بدون أن يفقد حق طاعة الرعية له . وذلك وفقاً لكلام الرسول : « إن الله أحق من الناس بالطاعة . وكيف أنه ملزم أيضاً بالقانون المدني ، لأنه إذا لم يَدْعُ نفسه يحكم بواسطته ، فإن رعاياه لن يدعوا أنفسهم يحكمون بواسطته . إن الربط بين العقدين هو ربط كامل ، كما أن وحدة البناء تثير الإعجاب .

هكذا نرى كيف تطورت نظرية الاصلاحيين في « المقاومة الدستورية » سواء في « الانتقام » . . . أم في « حق الحكم » . . . وذلك بعد أن كانت خطوطها العامة قد رُسمت فقط في السابق . إنها تكتسي فيهما دقة كانت تفتقد لها ، سواء في تفسير المقترحات الكالفينية أم في استدعاء إرث القرون الوسطى ؛ كما أنها تبدو متمحورة حول مفهوم « الحاكم الأدنى » ( Le Magistrat inférieur ) .

### المقاومة الدستورية

إن بحث « في حق الحكم » . . . وكتاب « الانتقام » . . . يسحان مكاناً واسعاً فيها المذهب « الحاكم الأدنى » ؛ لأنه كان ملائماً بشكل خاص لوضعية الأرستقراطية البروتستانتية واهتماماتها . وكان المقصود حينذاك بالحكام الأدنى : ضباط التاج أو المملكة ( الذين ينبغي تمييزهم عن ضباط الملك ) . فالأوائل هم الذين يتحملون عبء المملكة بشكل شامل : كالفائدين العام والماريشالات وأصحاب الاقطاعيات والسادة الاقطاعيون . . . والآخرون هم الذين يحكمون جزءاً منها :

كالدوق والمراكز والكونت في الأقاليم ، والمختار والقضاة والقناصل في المدن . ويرى « البحث » أن « الحكام الأدنى » يوجدون في « مرتبة متوسطة » بين الملك والشعب . وأن الشعب يُشَلُّ من خلاصهم . وأن لكل فئة نصيب من الحكم ، يتحدد حسب مرتبتها . إنَّ الشعب لم يُسَدِّد الحكم كله للملك وحده ( وهذه هي نفس وجهة نظر « الانتقام » ... ) وإنما أسند له فقط المرتبة السيدة . إن ضباط التاج يشاركون هذا الملك في الوعد بترقية الخبير المشترك ، بحيث أنه إذا كان الوعد الملكي قد انتهك ، فإن على هؤلاء الضباط أن يحفظوا وعدهم « ( كما جاء في الانتقام ... ) ، وأن يسهروا على الدولة التي سلَّم لهم عبءها . إن لديهم ( كما يقول « البحث » ) توكيلاً بالتصرف ، باعتبارهم الجزء الأسلم ، ضد ملك انتهك بشكل جلي الشروط التي بموجبها ، « وليس لأي سبب آخر » ، اعترف به كملك : إن هذا الانتهاك يؤدي هنا لانقطاع العقد . وينبغي تطبيق الجزاء بسببه حتى « ولو باستخدام السلاح ، إن كان ذلك ممكناً » . لقد أصبح مثل هذا الملك بالحقيقة ، وحسب تعبير « الانتقام » ... طاغية بالمهارة ، وحاتناً لكل الشعب « الذي اختاره ونصَّبه مقابل شروط ( في حين أن الله هو الذي كان قد رفعه للعرش ) . وهذا الشعب ، الذي هو أعلى من الملك ، يُشَلُّ عادة بواسطة ضباط التاج الذين رَفَعُوا لمرتبة الحكام والمرافقين العامين والحراس والحماة والأوصياء - وبعبارة ذات دلالة - « الملوك الصغار » . ولهذا فإن بإمكانهم أن يحاكموا ، وفق القوانين ، الطاغية بالمهارة ، الطاغية « الجلي » . فإذا عاند ولم يكن هناك وسيلة أخرى لقمعه ، فإن لهم الحق والواجب « بأن يجمعوا عليه بالسلاح » .

إن تدخل مجالس الطبقات العامة ، الذي يعتبر حجر الزاوية ، في بناء هومان ، يمثل مكاناً بارزاً سواءً في « حق الحكام ... » أم في « الانتقام » ... ( الذي لم يتوقف ، مع ذلك ، عنده إلا قليلاً ) .

ولا يجب ، حسب بحث « في حق الحكام » ، أن يكون بالإمكان منع هذه المجالس ، التي تعتبر علاجاً قوياً للطغيان ، من التدخل « بسبب تواطؤ أو خوف أو خيبث الأغلبية أو الأعضاء الرئيسيين فيها » . فبا العمل إذا ما رفض الملك دعوة الجمعية الشرعية المشتركة ، أو قرر حلها فور اجتماعها ؟ في هذه الحالة ، يجب على القسم الأسلم ، في هذه المجالس ، أن لا يرضخ للقسم الأكبر فيها . وعليه أن يضغط من أجل عقد الاجتماع . وإذا لم يُعقد هذا الاجتماع فإن على « الحكام الأدنى » أيضاً « أن يلتحقوا ببعضهم البعض » ، وأن يعملوا في هذا الاتجاه .

إن المجالس ، حسب « الانتقام » ... تمثل استثنائياً ، أو من عام إلى عام ، الشعب ، الذي يمثل عادة ضباط التاج . إنها إذن ، « أعلى من الأمير » . فهي التي تمنح ، عندما تنعقد في جمعية عامة ، توكيلاً من الشعب هؤلاء الضباط ، الذين لا يمكن عزلهم إلا بإقرار منها ( لأنهم لا يخضعون للملك السيد ، وإنما « للسيادة » ، كما نقرأ في « البحث » ... ) .

وهكذا نرى بما فيه الكفاية أن مفهوم الشعب ، في كل ما تقدَّم ، لا يعني الجمهور وهو في حالة تمرد . إن كتاب « الانتقام » ... أشار بدون تحفظ لهذا الأمر :

« هل يجب على شعب بكامله ، أي على هذا الحيوان الذي يحمل مليون رأس ، أن يتمرد

ويسرع وهو في حالة فوضى ليعطي الأمر لمن هو أعلى منه؟ أي براعة يمكن أن توجد لدى جمهور متزوع اللجام؟ أي نصيحة أو حكمة يمكن أن يقدمها من أجل تدبير الأمور؟ إننا عندما نتكلم عن كل الشعب فإننا نعني بهذه الكلمة أولئك الذين يسكون بيدهم زمام السلطة بتوكيل من الشعب : إنهم الحكام الذين هم أدنى من الملك ، والذين قوضهم الشعب أو أقامهم ... كشركاء للامبراطورية ، ومراقبين للملوك ، والذين يمثلون كل جسم الشعب » .

أما بالنسبة للأفراد العاديين الذين لا يتحملون أي مهمة فليس من حقهم أن يقاوموا بمبادرة منهم الطاغية « بالممارسة » . فباستثناء حدوث نداء من الله ( وهنا نتعرف على « البطل الجلي » لدى كالفن ) فإنه من غير الجائز لأي فرد « أن يستخدم القوة في وجه قوة الطاغية » . إن عليه ( كما جاء في « البحث » ) إما أن ينسحب إلى مكان آخر ، أو أن يلجأ إلى الله ، ويتحمل نير الظلم . لأن الأفراد العاديين ( كما يؤكد « الانتقام » ... ) ليسوا هم الذين أقاموا الطاغية بالممارسة . وإنما كل جسم الشعب هو الذي قام بذلك .

إلا أن القاعدة هذه تبدل في حالة وجود طغيان « أصلي » ، يعتبر بمثابة اغتصاب مجرد للسلطة : هنا يمكن للجميع ، بدون تمييز ، أن يهجموا على الطاغية « الأصلي » الذي « اندس » في المقدمة « بدون أي صفة شرعية ، وبدون أن يكون هناك أي عقد مبرم بينه وبين الشعب » .

وأخيراً فإن التوجه للقوى الأجنبية ليس أمراً مستبعداً ، بل بالعكس . فمن المسموح به ، كما جاء في « البحث » ، للقسم الأسلم أن يطلب عند الحاجة مساعدة من أي جهة أخرى ، ولا سيما من «أصدقاء وحلفاء المملكة» . وإذا تجاوز أمير بشكل مهيمن حدود التقوى والعدالة ، أو تهجم على الإيمان الحقيقي والحرية المدنية ، ونحوه إلى طاغية حقيقي على الأجساد والنفسوس ، فإن الأمير المجاور له يمكنه ( بحسب « الانتقام » ... ) أن يخرج باسم العدل والدين ، من بلاده ، وذلك ليس من أجل أن يعتدي على الآخرين ، وإنما من أجل أن يذكرهم بحقوقهم . إن عليه أن يقوم بهذا العمل ، وإلا استحق هو نفسه لقب الطاغية (1) .

إن لكل هذه التفصيلات ، ولكل هذا البناء ، فائدة كبيرة ومزدوجة : الأولى تتصل بالزمن الذي ظهرت فيه من وجهة النظر البروتستانتية ، والثانية دائمة من وجهة نظر النظرية السياسية .

فمن وجهة النظر البروتستانتية ، يوفر اللجوء للحكام الأدنى المزوج مع مفهوم القسم الأسلم منه ( وهو بشكل بدعي القسم الذي يشر بالدين « الحقيقي » ) ضمانات ثمينة وأسمى بكثير من ضمانات المجالس العامة . وإذا كانت البروتستانتية الفرنسية قد انتشرت في أوساط كل الطبقات الاجتماعية ، فإنها أحرزت ابتداءً من عام 1555 تقريباً تقدماً كبيراً لدى طبقة النبلاء ، ولا سيما كبار النبلاء ، وهي فئة الضباط الرئيسيين للتاج . لقد كان الدفاع الفعال عن الإيمان « الحقيقي » ينتجه ،

(1) « في حق الحكام ... » - منشورات دروز - ص : 18-21 و 53 وما بعدها .

في صراع ضد الملكية الموحدة والداعية للمركزية ، لبعث التطلعات الانتاعية ، والخصوصية ، والاتحادية بالمعنى الواسع للكلمة ، والمعدية للحكم المطلق ، وذلك خلف ستار من المصطلحات الوسيطة ( كالشعب والعقد والقسم الاسلام ) .

ومن وجهة نظر النظرية السياسية أعطى هذا البناء المناهض للملكية ( ليس في حد ذاتها ، وإنما بمقدار ما تهدد بالخطر الايمان الحقيقي ) الانطباع بأنه يبرر من خلال بعض السات بالديمقراطية . فقد زعم المؤرخون ، وهذا ما اعتبر فضيحة في ذلك العصر ، أن الملك لا يستمد سلطته إلا من الشعب ؟ ألم يعلن « الانتقام » ، على الأقل ( وقد أشرنا لهذا سابقاً ) مبدأ سيادة الشعب ؟ إن أي مؤرخ مطلع ولو كان قليل النفاذ ، سيجيب مع ج. و. ألن ( J. W. Allen ) محذراً من « المفهوم غير المقبول » القائل بأن هذا التعبير كان له يوماً نفس المعنى ، أو حتى كان له معنى ما بالضرورة . ويسمى جاهدأ لاستخلاص المعنى الذي يكتسبه هذا التعبير في « الانتقام » .

« إن الشعب سيد بمعنى أن كل عمل حكومي يجب أن يسعى للرعاية العامة ، وأن السلطة السياسية لا يمكن تصورها إلا باعتبارها تابعة من حاجات هذا الشعب ، وقائمة على أساس أن الشعب يعترف بها : هذا هو ما يُراد قوله ، ولا شيء أكثر . إن الشعب لم يُنظر اليه بأي شكل كوكيل سيد . فهو لا يستطيع التصرف إلا بناء على أوامر ، وفي ظل قيادة ما . إنه لا يمتلك إرادة بذاته ، ولا يميز حتى حاجاته الخاصة . . . لكن هناك في كل شعب فئة عليا تمتلك الوعي الذاتي والذكاء . . . إن لكل شعب إذن مثليه الطبيعيين ، وإن سيادة الشعب في حالة الفعل ، تكمن كلياً في هؤلاء » (1) .

ويُصنّف غالباً ضمن الأدب المناهض للملكية كتاب (De Jure Regni apud Scotos) للكاتب الاسكتلندي المولد ، والفرنسي بالاختيار : جورج بوشانان (G. Buchanan) . لقد عرف هذا الكتاب الذي نُشر في عام 1578 ، بعد أن كان قد حرّر قبل ذلك بعدة سنوات ، شهرة كبيرة . فهو يرجع لمأساة ماري ستيوارت التي انتصر عليها جون كنوكس ، وطردت من قبل الكالفينيين الاسكتلنديين . ويبرر المؤلف ما قام به هؤلاء بالاستناد الى العقد المتبادل ، القائم على أساس تفوق الشعب ، والذي كان موجوداً بين الملك والمحكومين . فالملك حتى ولو كان وراثياً ، كان يستمد كل حقوقه من المحكومين : فإذا انتهك العقد وتحول الى طاغية ، فإنه يصبح عدواً علماً يستحق أن يعاقب ، وحتى أن يُقتل مثل أي مجرم ليس له امتيازات خاصة (2) .

وليس هناك من شيء يؤكد بشكل أفضل قوة الظروف ، في تلك الأوقات ذات العواصف المأساوية السياسية والدينية ، من تبني بعض الكاثوليكين الغربيين لاطروحات البروتستانت المناهضين للملكية .

(1) ألن : ص : 325

(2) المرجع السابق - ص : 341

## الناهضون الكاثوليك للملكية

« من المسموح به للريعية أن تمرد وتتسلح ضد أميرها من أجل الدفاع عن الدين . هذا هو الاقتراح الرسمي . لكن تذكروا في أي الأفواه كان تأكيد هذا الاقتراح يشكل ، في السنة الماضية ، الدعامة لحزب ، ونفيه الدعامة لحزب آخر . واسمعوا الآن من أي معسكر يأتي الصوت المنادي بالتأكيد وبالتفني . وما إذا كانت الأسلحة تدوي من أجل هذه القضية ، أقل ما تدوي الآن من أجل تلك » . بهذه العبارات اللذيذة يسخر مونتاني ، بحزن ، من السهولة التي تغير بها الأحزاب أعلامها ، ومن الوقاحة التي تُلَفُّ بها الأسباب الإلهية (1) .

وفي الواقع فإن الأسباب الإلهية تعتبر حجة طيبة . فعندما أدى موت دوق أنجو (Duc d'Anjou) (الذي كان يسمى في السابق دوق أنسون) ، شقيق الملك هنري الثالث ، الذي لم يكن له ولد ، في عام 1584 ، لجعل هنري دونافار (Henri de Navarre) البروتستانتي ، وإذن الهرطقي ، الوريث المحتمل للعرش ، اكتسبت « الرابطة » (La Ligue) - التي كانت تضم ، منذ عام 1576 ، الكاثوليك تحت قيادة آل غيز - قوة جديدة ومحيطة على حساب الملك العاقر والمحترق . وهكذا انطلق المبشرون وأصحاب رسائل الهجاء ، الأعضاء في الرابطة ، في حملتهم ضد هنري الثالث ووريثه غير المقبول . وقبلوا لمصلحة قضيتهم نظريات الهوغونيين حول الحق « الإلهي » في التمرد ، وتوابعه القصوى .

ولم تكن الحملة بدون فعالية ، لأن هنري الثالث ، بعد أن دبر قتل آل غيز ، بواسطة بعض المقرئين إليه ، في 23 كانون الأول 1588 ، سقط هو نفسه بعد ذلك بسبعة أشهر تحت ضربات الراهب الشاب جاك كليمنت (Jacques Clément) .

إنه عمل مدهشٌ وعمدٌ أكثر من كل الأعمال ، صرخ حينذاك مؤلف كتاب : « التنحية المادلة لهنري الثالث » (De justa abdicatione Henrici tertii) الذي ظهر في عام 1589 ، وهو جان بوشيه (Jean Boucher) ، خوري بلدة سان بونوا ، والدكتور في علم اللاهوت من باريس ، ورئيس دير السوربون ، والمبشر والكاتب الطامع بالنشاط والفرحية . ففي هذا المؤلف ، كما في كتابه الآخر « مواعظه » (Sermons) (المنشور في عام 1594) ، جمع بوشيه كل « الأماكن المشتركة » في عصره ، : أن قتل الطاغية مشروع حسب بعض التمايزات ؛ وأنه ليس هناك من حق وراثي مطلق في التاج ؛ وأن الشعب الذي أسس الملك يستطيع شرعياً أن يعزله ، وذلك باعتبار أنه يشكل القاعدة التي « يرتكز » الملك عليها (لأن « الملوك » هم من الشعوب وليست الشعوب من الملوك ) ؛ وإن الشعب ليس الجمهور ؛ وإن مجالس المملكة هي التي تثله وتتحدث باسمه : لأنه في هذه المجالس تكمن « بشكل طبيعي وأصيل » القوة والجلالة العامة ؛ ولأن سلطة هذه المجالس لا يمكن التنازل عنها ؛ وإن « بعض مطيعي الخطب يريدوننا أن نضع الملوك فوق المجالس ، وكأنهم منبثقون مباشرة من الله ، وليس عليهم إلا إرضاء الله ، أو كأنهم هم الله على الأرض ، وفوق كل قانون ... »

(1) « محاولات » - (Essais) مونتاني - الكتاب الثاني - الفصل الثاني عشر - ص : 121 - منشورات Classiques

Garner - M. Rat - باريس 1938

مجلدين بذلك البحوث القديمة لغيوم دوكام» (1).

إننا نلاحظ في السطور الأخيرة المجهوم المباشر على نظرية الحق الإلهي الملكي ( بالمعنى الضيق للكلمة ) ، والتذكير ، من خلال أوكام ، بنزاع السيفين . وفي الواقع فإن هذا النزاع بُعث من جديد ، بشكل غريب ، على يد المبشرين وأصحاب رسائل الهجاء الأعضاء في « الرابطة » ، الذين كانوا في نفس الوقت من حزب الشعب وحزب الكنيسة ، والذين اتخذوا كحلفاء طرفين لهم بعض اليسوعيين الكبار من حركة الإصلاح المضاد ، من أمثال بللارمان (Berllarmin) وماريانا (Mariana) . ألم يشر الخوري بوشيه بأن السلطة البابوية تمتد « على الأقل بصورة غير مباشرة » على السلطة الزمنية ؟ ولقد ذهب حتى إلى ما هو أبعد ، في كتابه (De Justa) حيث أقرت للبابا وللشعب بصورة مشتركة بسلطة عزل الملك والتصرف بالتاج . كما أنَّ التطابق الذي نجده لديه بين الكنيسة و« الرابطة » كان أمراً عربياً وذا مغزى . فقد كتب بأن : « ما تفكر به الرابطة وتقلوه وتفعله وتنفسه ليس شيئاً آخر غير الكنيسة » .

وهكذا يجلب النداء للبابا معه للجدل الكاثوليكي - البروتستانتي تعقيداً فريداً ، ولكن منطقي من وجهة النظر الدينية . وهو تعقيد يشر بالشؤم بالنسبة لهذه الوحدة الفرنسية التي يجسدها الملك ، والتي كان أعضاء « الرابطة » يرفضون باسمها بالضغط ملكاً هرطقياً - لأنها كانت بنظرهم غير قابلة للانفصال عن الوحدة الدينية ! إن مثل هذا المزج بين علم اللاهوت والديمقراطية ، بين الحق الديني والحق الشعبي ( الذي يمكن أن يبدو غريباً ، في أيامنا هذه ) كان مقبولاً تماماً في ذلك العصر .

ولكن ماذا كان يعني القول بالديمقراطية والحق الشعبي ؟ هل كان هذا يعني أكثر من سيادة الشعب ، كما وردت في كتاب « الانتقام » . . . ؟ هل كانت أكثر صدقاً ؟ هل كانت جديدة أكثر ووسيطية أقل مما لدى المؤرخين ؟ ( إن المؤرخ يمكنه أن يجيب ) بأنها كانت على الأقل أكثر بُعداً . فقد انتقلت من الكتب إلى الواقع ، وسعت لأن تُنظم نفسها . وقد تنظمت بالفعل ، على المستوى البلدي ، ولا سيما الباريسي ، بالرغم من أن طبقة النبلاء الكاثوليك قلقت منها واهتمت بضبطها .

ولقد وجه أحد المهجائين المعادين للباريسيين أعضاء الرابطة ، إنتقادات معبرة بقوله : « إن مخططاتكم الحقيقية هي ، بدون شك ، والكل يراها بوضوح ، أن تحرروا أنفسكم في ظل ديمقراطية ، وأن تحكموا بواسطة خطباء وحكام شعبيين ، وأن تختصموا قوة على كل المدن الأخرى في فرنسا ، وينبذوا كل طبقة النبلاء ، وتستولوا على كل أموالهم » ( « بيان فرنسا للباريسيين ولكل الشعب الفرنسي » ) (2) (Le Manifeste de la France aux Parisiens et à tout le peuple français)

وفي 22 آذار 1594 ، دخل هنري دونافار ، الذي أصبح يُسمى هنري الرابع ، إلى باريس ،

(1) ب. مينارد - ص : 381

(2) جد. ويل - ص : 228

التي فتحت له أبوابها ، بعد أن كان قد إرتد عن دينه وتلقى الغفران في السنة السابقة ، في سان دينيس ، ثم مُسِحَ بالزيت المقدس في نهاية شباط . وفي 13 نيسان 1598 أعيد السلم الديني بموجب مرسوم نات . كما أُرست معاهدة فرافان (Vervins) مع إسبانيا ، في 2 أيار التالي ، أسس السلام الخارجي . وشهدت فرنسا حتى وفاة هنري الرابع ، في 1610 ، « مرحلة إعادة بناء ظهرت فيها اتجاهات متناقضة على صعيد السلطة الروحية ، حيث ارتكزت المرحلة هذه على التعددية ؛ وعلى صعيد السلطة الزمنية حيث اتجهت الحركة من الاتحادية الاقطاعية الى الوحدة والحكم الملكي المطلق » (1) .

**الوحدة :** ذلك أن الوحدة القومية التي يجسدها الملك كانت تفترض هذه التعددية الدينية التي شُخَّصَ عليها بالضبط أعضاء الرابطة . فنظراً لأن الأمور كانت على ما هي عليه ، وأن أي حل آخر لم يكن متصوراً ، فإن الوحدة كانت تتضمن القبول بالأمر المؤسف ، والواقع ، الذي كان يتمثل بانشقاق الوحدة المسيحية ، والاستسلام في نفس الوقت ، للتسامح ، العملي على الأقل ، تجاه إيمان الأقلية ( هذا التسامح الذي كان بذرة لحرية الضمير التي لم يكن من الممكن طرحها على بساط البحث حينذاك ) . ونظراً لأن النفوس والعواطف كانت على ما هي عليه ، فإن مثل هذا الحل كان يهدم ويمزق الكثير من الفرنسيين الكاثوليك : إن الخلاص الزمني للدولة لا يمكن أن يتحقق إلا مقابل هذا الثمن . ولكن ألم يكن يُضحي من أجله بالخلاص الروحي للأفراد ، المرتبط بالإيمان وبالدين « الحقيقي » الوحيد ؟ . من أجل اتخاذ موقف صريح في مثل هذا الاتجاه كان من الواجب توفر اعتقاد راسخ ، وأقوى من كل العقبات ، بالطابع الذي لا يطلق للحرب الأهلية ( التي لم يكن هناك شيء يسمح بالتنبؤ بقرب انتهائها ) ولاخطارها المminente بالنسبة للأمة . وهذا ما نجح ، بالضبط ، بعد عام 1572 ، في قيام نوع من حزب ثالث ، أطلق عليه أعداؤه إسم حزب « السياسيين » ، للدلالة على أن أعضائه أعطوا الأولوية لاهتمامهم بالسلم وبطمأنينتهم ، قبل الاهتمام بخدمة الله والإيمان الحقيقي .

ومن بين هؤلاء الأعضاء ( الذين كانوا حينذاك تحت قيادة دوق أنسون ، الذي أصبح في ما بعد يُسمَّى دون أنجو ، وريث العرش ، الذي توفي في عام 1584 ) يمكن أن نشير للمستشار ميشيل دولوبيتال (Michel de l'Hôpital) ، والمدعي العام لويس سيرفان (Louis Servin) وبيار دو بللوا (Pierre de Belloy) فقيه تولوز ، وغي كوكي (Guy Coquelle) الحقوقي الكبير ، ولانوا (La Noue) البروتستانتي البارز الذي كان يدعو ببلاغة للمصالحة والأخوة ، وجان بودان (Jean Bodin) الفقيه والاقتصادي والمؤرخ والفيلسوف (2) .

لقد كان هؤلاء « السياسيون » يركزون مفهومهم للوحدة القومية المُزَمَّة على فكرة معينة عن الملك . إنه ملك كلي ، بعكس رئيس الحزب . ملك يقوم بدور الحكم والحامي السامي لكل الأديان ، ويكون موضوعاً فوق الجدل الكاثوليكي - البروتستاني . ملك يمسك بين يديه بقوة

(1) موسوعة بلياد - التاريخ العالمي - عدد 3 - ص 99

(2) آلن : ص 371

السلطة السيدة ، رغم كل العقبات المتمثلة بالنزعات التعصبيه المتجابهة .

ولقد كان السياسي البارز المسمى جان بودان هو بالضبط ، الذي قام ابتداءً من عام 1576 بنشر مؤلفه « الكتب الستة حول الجمهورية » (Les six livres de la République) ، باللغة « الشعبية » أي الفرنسية ، وليس باللاتينية ، وذلك لكي يكون « مفهومًا بشكل أفضل » ، من قبل كل المواطنين الصالحين ، ومن أجل أن يقتنعهم بشكل أفضل بالحسنات الفريدة من نوعها للسيادة المجسّدة كما ينبغي .



## الفصل الثالث

### الدولة والسيادة جان بودان : مؤلف الجمهورية

« مع بودان دخلت كلمة : سيادة في مفردات الحقوق والسياسة ، تماماً كما فعلت كلمة : دولة مع مكيافلي .  
ب. داتريف ( مفهوم الدولة )

« إن عرض مفهوم السيادة عند بودان يبقى مرتبطاً بتشغال عملي ، متعلق بالملكية الفرنسية »  
ب. دوراتيه

كانت « الجمهورية » تنويعاً للفكر القوي - والمبهم أحياناً - وللمعرفة المدهشة لمؤلفها ، الذي يجب أن نحى فيه أحد أكبر الباحثين ، وأحد الرؤوس الأكثر امتلاءً والأكثر قوة في عصره . وكان بودان قد نشر قبل ذلك كتاب : « المنهج ... » .

( La Methodus ad facilem historiarum cognitionem ) ( في عام 1566 ) ، وكتاب : « الجواب ... » ( La réponse ... à M. de Malestroit ) الذي تناول فيه أسباب غلاء كل الأشياء ، ووسيلة معالجة ذلك » ( في عام 1568 ) . وقد استهدف بودان من كتابته « للمنهج ... » تسهيل معرفة التاريخ . فكان كتابه هذا مؤلفاً لفقهاء تغذى بالقانون الروماني ، وكان يتطلع الى قانون شامل ، وكذلك لفيلسوف تاريخ وفيلسوف سياسي انكبّ مطولاً على دراسة « تكوين الجمهوريات » . أما كتاب : « الجواب ... » فكان عملاً لاقتصادي عايش بمعنى ثورة الاسعار ، في القرن السادس عشر ، وانتشارها وتعقيداتها وآثارها على « الشعب المسكين الذي يشعر تماماً بالآلم ، كإن أغليته لا تستطيع أن تعرف من أين يأتي » (1) .

لقد كان عام 1576 ، الذي نشر فيه بودان « الجمهورية » ، العام الذي بلغ فيه الزروة كمؤلف سياسي منخرط في خضم العمل . وكان لديه من العمر حينذاك نحو 46 سنة ( ولد بودان نحو عام

---

(1) اقرأ « المنهج ... » في نغمه النهائي ، نص الطبعة الثانية لعام 1572 - ترجمة ب. مينارد . في ( Le corpus général des philosophes français ) - T. V. 3: Jean Bodin - Paris

1529 ، وتوفي في عام 1596 ) . فبعد أن دُرِسَ الحقوق في تولوز ، وأصبح محامياً لدى محكمة باريس في عام 1561 تقريباً ، أخذ يتدخل ، بنشاط في الشؤون العامة . ثم ارتبط بدوق أنسون في عام 1571 . وفي عام 1576 المتمر ، انتخب نائباً عن الطبقة الثالثة ، بدائرة « فرماندوا » ، في مجلس الطبقات العامة لمنطقة « بلوا » (Blois) . وهو المجلس الذي سيكون له فيه دور كبير وشجاع (1) ، وذلك بانتظار حصوله على وظيفة وكيل الملك في محكمة المشرفين الملكيين في لاون (Laon) .

وعندما أُلِّفَ بودان « الكتب الستة في الجمهورية » بدت طموحاته الفكرية شاسعة ؛ وتجاوزت الهدف السياسي المباشر الذي نعرفه .

فقد كان يعتزم استخلاص القوانين التي تتحكم بمختلف أنظمة الوقائع السياسية . وقد بُنِيتَ بذلك نفسه كآرسطو جديد ، وكمؤلفٍ لكتابٍ جديدٍ في « السياسة » ، مغايرٍ في معلوماته وزعمته ( كما يرى ) لكتاب « السياسة » القديم . كما كان ينوي دحض ميكافلي ، وإفحامه مرة واحدة وللأبد ، باعتباره معلقاً وداعية للطغاة ، وجاهلاً تماماً بالقانون العام ؛ ولكونه لم « يُلجِ مطلقاً مغرٍ علم السياسة » . أما هو ، صاحب الطبيعة الاخلاقية الكاملة ، والروح الدينية الحادة ( بالرغم من أنه كان صاحب عقيدة دينية غير واضحة ، وأنه اتهم بقوة بالهرطقة (2) ) ، فقد رفض الفصل بين الخير المطلق للدولة ، أو « الجمهورية » ، والخير المطلق للفرد . وكان في هذا وفياً لتعاليم أفلاطون وأرسطو ، ولتعاليم الرواية والمسيحية كذلك . وهكذا عارض واقعية ميكافلي التجريبية ، بقانون الله والطبيعة ، والعدالة . لكنه أنكر بشدة ، مع ذلك ، أنه سقط في المثالية الطوباوية لتوماس مور أو لجمهورية أفلاطون . ونوى بودان أن يعتمد على التجربة الملموسة ، وعلى معرفته الواسعة ، بشكل خارق للعادة ، سواء في ميدان الفقه أم في ميدان جغرافية العالم ، الذي اكتشف حينذاك ، أم في التاريخ : التاريخ الذي - كما كان يشر في المنهج - يوجد فيه بشكل خاص الكثير من الأمور التي يمكن تعلُّمها ، والذي يحتوي على أفضل قسم من القانون الشامل ، والذي تتجلى فائدته الأولى في « خدمة السياسة » .

ويمكن للمرء أن يتسم للادعاءات التي يعلنها بسذاجة ، مؤلفٌ قليل الميل لأن ييخس قيمة نفسه ، وللنظرات التحجيمية والبيشاغورية الغريبة التي لا يمتشي من القيام بخلطها مع الكثير من العلوم الحقيقية . إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن « الجمهورية » كانت تعتبر ، على الطريق الطويل الذي يبدأ « بسياسة » أرسطو ، وينتهي « بروح القوانين » لمونتسكيو ، وصية موسوعية لأكثر العقول الفرنسية ( وحتى الأوروبية ) موسوعية في ذلك القرن ، ومحصلة حقيقة للفكر القانوني والسياسي ( كان الاقتصاد بشكل حينذاك جزءاً من السياسة ) ، وصرحاً فكرياً هو الأكثر

(1) حظي كتاب « الجمهورية » فور صدوره بنجاح ساطع . وظهرت منه عدة طبعات بالفرنسية ، وواحدة باللاتينية عام 1586 ، كما ترجم إلى اللغات الإيطالية والاسبانية والألمانية . أن النصوص المتأخرة منه هنا مستقاة من الطبعة الفرنسية لعام 1583

(2) حول بودان والدين - أنظر ب . ميسنارد « الفكر الديني لبودان » في مجلة (Revue du XVI<sup>e</sup> siècle) 1929 . ص : 121-77

مهابة من بين الشواخص .

إنَّ في قائمة محتويات هذه « الكتب الستة » ، الموزعة على اثنين وأربعين فصلاً ، ما من شأنه أن يُدوِّخَ أكثر القراء عناداً . إنها بالضبط بحر من الوقائع والأفكار والمحادثات العقلية والنصوص والتعليقات ؛ بحر تبرز وسطه في ضوء كامل جزيرة مركزية ذات تخوم رخامية صلبة وواضحة ، تمثل بمفهوم « السيادة » (La souveraineté) .

لكن هذا الضوء لا يجب أن يعمي القارئ عن حقيقة من نوع مختلف ، يحرص المؤلف على إبراز وجودها بشكل تام ، وتتجلّى ، حسب تعبيره ، في طبع الشعوب (Le naturel des peuples)

### 1 - السيادة : دورها ، علاماتها ، ومقرها

« كما أنَّ السفينة لن تكون إلا خشباً ، ليس له شكل مركب ، عندما تنتزع منها العارضة الرئيسية التي تسند الحوالب ، والمقدمة والمؤخرة والسطح : كذلك الجمهورية لا تُعدُّ جمهورية إنَّ لم يكن فيها قوة سيّدة تُوحِّد كل أعضائها وأجزائها ، وكل أسرها وهيئاتها في جسم واحد . تلك هي ، بالنسبة لبودان ، النقطة الرئيسية والأكثر ضرورة التي ينبغي فهمها جيداً ، إنطلاقاً من التعريف الرائع والتقليدي الذي أعطاه للجمهورية ( التي تعني بشكل بديهي : الشيء العام أو الجماعة السياسية ، أو ، باختصار ، الدولة ) ، والذي يقول فيه : إن الجمهورية هي الحكم المستقيم لعدة أسرٍ ، ولما هو مشترك لديها ، شرط أن يتوفر لديه قوة سيّدة » (1) .

« حكم مستقيم » أي متفق مع قانون الله والطبيعة ، الذي يستهدف العدالة والنظام بالمعنى الأكثر أفلاطونية والأكثر « إنسجاماً » للكلمة ( إن الجمهورية الجيدة التنظيم هي التي يعتمز بودان تعريفها ، من خلال توضيح غايتها الرئيسية ، التي لا تتجلّى في السعادة ، وإنما في إنجاز القيم العليا ، الأخلاقية والفكرية . إن هذه الغاية ترقد - كما يقول بودان - « في الفضائل التأملية » ) .

حكم عدة أسرٍ : فالأسرة التي تُقَادُ بشكل جيد هي الصورة الحقيقية للجمهورية . إن السلطة المنزلية تشبه السلطة السيّدة . والحكم المستقيم للمنزل هو النموذج الحقيقي لحكم الجمهورية .

وأخيراً ، يجب أن يكون هناك ، بالإضافة للسيادة ، شيء ما مشترك أو عام : أملاك عامة ، خزانة عامة ، أسواق ، قوانين ، أعراف ، قضاء ، عقوبات الخ . . . « لأن الجمهورية لا توجد إن لم يكن هناك أي شيء عام » .

وهذه القوة السيّدة ، أو السيادة ، باللاتينية (majestas) ، التي تجمع كل العناصر ، وتعطي « لمركب » الجمهورية أو الدولة شكله ، وتؤمِّن ، في نفس الوقت ، انسجامه واستقلاله ، لها سمتان : فهي دائمة ومطلقة .

(1) « الجمهورية » - (1583) - ص : 12-1

إنها دائمة بدوام حياة الذي يملكها ، ويملكها باسمه الخاص ، وليس قط بواسطة لجنة أو مؤسسة أو توكيل من أي جهة كانت ( لأنه سيأمر ، في هذه الحالة ، قوة الغير ) .

ومطلقة : فليس لها من شرط آخر غير « ما يأمر به قانون الله والطبيعة » . إن على السادة أن لا يكونوا أبداً خاضعين لأوامر الغير ؛ وأن يكونوا قادرين على شنّ القوانين للريعية ، وعلى نقض القوانين عبر المفيدة والغائتها واستبدالها بأخرى . ولهذا يقال بأنهم « معفيون من قوة القوانين » ، ومستثنون من قوانين سابقيهم ، وكذلك من قوانينهم الخاصة ، بحيث أنهم لا يستطيعون أن يقيّدوا أيديهم حتى ولو كانوا يريدون ذلك . إن عبارة « لأن هذه هي رغبتنا » ، التي نقرؤها في نهاية المراسيم والأوامر ، لم توصع إلّا من أجل إثبات أن قوانين « الأمير » السيد « لا تتعلق إلّا بإرادته البحتة والصريحة ، بالرغم من أنها تستند لأسباب جيدة وحجة » (1) .

ولا تشكل الاعراف ، العلامة أو الخاصة ، إستثناءً : فالقوانين تستطيع أن تلغيها ، لأنه لا يمكن أن تكون شالفة لها .

إنّ العلامة الأولى للسيادة ، أي هذه القوة الدائمة والمطلقة ، تُستتج وتعرض نفسها على الفكر إنطلاقاً من الاستشهادات السابقة : إنها القدرة على سنّ القانون ونقضه . سنّ القانون للجميع ، بصفة عامة ، ولكل واحد ، بصفة خاصة (2) ، وذلك دون أن يكون الأمير السيد بحاجة لموافقة أي كان سواء أعل منه أم مساو له أم أدنى منه . لأنه إذا كان عليه أن يأخذ موافقة من هو أعلى منه « فإنه سيكون تابعاً حقيقياً » ؛ وإذا كان عليه أن يأخذها من هو مساو له ، فإنه سيكون له شريك ؛ وإذا كان عليه أن يأخذها من الرعية ، سواءً من مجلس الشيوخ أم من الشعب ، فإنه لن يكون سيداً .

إننا نلاحظ هنا الإشارة لمجلس الشيوخ الذي يقصد به جمعية مستشارين يستشيرهم مالك السيادة ، دون أن يكون لهم أي سلطة لجعل أرائهم تُنفذ ، أو للأمر بما يشيرون به ، أو أي شيء من هذا القبيل ؛ وإلّا فإنهم سيصبحون سادة ، وليس مجرد مستشارين ؛ وسيصبح مجلس الشيوخ سيداً خلافاً للغاية التي وُجد من أجلها (ويدين بودان بقسوة وهذا التصغير أو بتعبير أفضل الإقراغ للسيادة التي هي سامية ومقدسة جداً ، والتي لا يعود للرعية مهما كانت أن تمسّها عن قرب أو عن بعد ) . ونشتر هنا إلى أن نفس الأمر ينطبق على مجالس الطبقات العامة في المقاطعات ، وعلى الهيئات والتجمعات ، التي تُعتبر حلقات وصل بين السيد والرعية ، والتي يمكن تشبيهها بالمقدّ القوية التي تُشدّ وتُدعّم السلسلة الاجتماعية . وبقدر ما تكون مؤسسات المجالس والجمعيات الجزئية هذه مفيدة في أماكنها ، بقدر ما تصبح ضارة إذا سمحت لنفسها بالتطاول ، ولو قليلاً ، على السلطة السيدة : لأنه سيكون في هذا أيضاً إقراغ للسيادة السامية والمقدسة جداً .

ونشير أيضاً إلى أن القانون هو ما يأمر به السيد عندما يستخدم قوته ، وأنه يجب عدم الخلط

(2) ويصعب بودان قائلًا : « القانون الذي لا يستمد الأمير إلّا من الله » .

(1) أنظر : الكتاب الأول - الفصل الثامن : « في السيادة » - ص : 122 - 123 .

بينه وبين الحق الذي يتضمن الانصاف ولا شيء غيره ، وليس أمر السيد .

أما كل العلامات الأخرى الحقيقية للسيادة فإنها مُتضمنة في علامة سن ونقض القانون ، بحيث أنه لا يوجد هناك علامة « غيرها » إذا أردنا الكلام بدقة . إن بودان يُعَدُّها . وهذا التعداد يُعرِّفنا من الآن على عناوين فصول القانون العام الذي سيتحدد في المستقبل ، وهي : القيام بالحرب والسلام ، تعيين كبار الموظفين ( « الضباط الرئيسيون » ، على حد تعبيره ) ، إصدار الأحكام النهائية ، حق العفو ، صك النقود ( إن من لديه القوة على وضع القانون ، هو وحده الذي يستطيع إضفاء قوة القانون على النقود . فليس هناك من شيء له « نتيجة كبيرة جداً بعد القانون ، إلا صفة قيمة النقود » ، وأخيراً استيفاء الرسوم والضرائب » .

أما بالنسبة لمقر السيادة ، فهو الذي يُحدِّد شكل الدولة ، أو عبارات بودانية ، نوع (L'estat) الجمهورية الذي ينبغي ، ومن المهم ، تمييزه بعناية عن شكل أو نوع أو أسلوب الحكم ( كما سنرى ) . إن هناك فقط ثلاثة أنواع ، يمكن تصورها للجمهورية ، بنظر بودان : الملكية ، عندما يمتلك فرد واحد السيادة ، بيتاً لا يكون لبقية الشعب « إلا أن ترى » ؛ والارستقراطية عندما يمتلك قسم صئيل من الشعب ، كجسم ، السيادة ، ويسن القانون للباقي ؛ والديمقراطية عندما يمتلك الشعب كله أو أغلبه « كجسم » ، القوة السيلة .

إن أي مؤلف قبل بودان لم يرفض وجود هذه الأنواع الثلاثة المتميزة للجمهورية ، والمحددة بناء على مقر السيادة . لكن بعض المؤلفين الآخرين ( ومن بينهم عدد هام من « الشخصيات الكبيرة » ) كانوا يحرصون على أن يضيفوا إليها نوعاً رابعاً ، يقوم على مزج الأنواع الثلاثة ، ويُسمى بالمختلط . وقد ذهبوا حتى لإعلان تفوق هذا النموذج المختلط . إلا أن بودان تمرد على هذا الرأي بعنف ، وأصرَّ على الحفاظ على رقم ثلاثة ، ولا شيء غير ثلاثة . إلا إذا كان الأمر يتعلق بنزوة خيالية ، أشار بودان ، مع ذلك ، بشدة لضررها . لا سبباً وأنه تعرَّف في هذا المديح للنظام المختلط ، الذي يرجع إلى أفلاطون وأرسطو وبوليبيوس وشيشرون ، على النظرية الماكرة لهومان ، وغيره من الكتَّاب البروتستانت الداعين للمتمرد ضد الأمير الشرعي ، والمثيرين لغوضى ، هي الأسوأ ( كما يقول ) من أكثر النظم الطغانية شدة في العالم . ويتساءل بودان ، بالحاح واحتقار ، كيف يمكن القبول بنوع جمهورية تكون فيها علامات السيادة ، غير القابلة للتجزئة ، موزعة بين عدة سلطات . ويكون بمقدور الشعب ( كما يفترض ) أن يصنع الضباط ، ويتصرف بالنقود ، ويمنع العفو ؛ وبمقدور النبلاء أن يسنوا القوانين ويأمروا بالسلام والحرب ، ويجبوا الضرائب ، ويكون من اختصاص المحاكم الملكي الذي يوجد فوق الجميع ( والذي يؤدي له الجميع بين الولاء الشديد الاحلاص ) إصدار الأحكام النهائية ؟ إن مثل هذه الجمهورية ، الارستقراطية والملكية والشعبية مجتمعة ، لم تُوجد مطلقاً . كما أنه لا يمكن حتى تخيلها بالنظر لعدم إمكانية تجزئة السيادة

(1) أنظر = المجلد العاشر : « في العلامات الحقيقية للسيادة » - ص 211-251 . حول مجلس الشيوخ وقوته . انظر الكتاب الثالث - الفصل الأول - ص 342-343-371-375 . - حول « مجالس الطبقات العلية » . انظر :

الكتاب الأول - ص : 137-138

وعلاماتها ، التي تتجلى أولاً ( والتي توجد فيها ، كما نعلم ، كل العلامات الأخرى ) في سلطة سن القانون ونقضه :

« لأن الذي سيكون لديه قوة سن القوانين للجميع ، أي الأمر بما يريد أو النهي عنه ، دون أن يكون بالإمكان استئناف أوامر أو حتى معارضتها ، سيمنع الآخرين من إقرار السلام وشن الحرب وجباية الضرائب وتأييد بين الولاء بدون إذن . وأن الذي سيؤدى له بين الولاء الشديد الاخلاص سرّغم النبلاء والشعب على عدم تقديم الطاعة لأي كان غيره . بحيث أنه سيكون من الواجب دائماً اللجوء للسلاح ، إلى أن تعود السيادة لأمر واحد ، أو لأقل جزء من الشعب أو لكل الشعب » .

وهكذا فإنه ليس هناك خارج الأنواع الثلاثة المحددة ، أو أشكال الدولة الثلاثة ، إلا الجمهورية العاسدة الموعودة بالفتن الأهلية<sup>(1)</sup> .

## 2 - السيادة : مصدرها ومداها

أي مصدر يحدّد بودان هذه السيادة ، التي تعتبر « جوهرًا » خالصاً وغير قابل للتجزئة ، والتي تُعطي للدولة شكلها ؟ .

إن أصولها الرومانية بديية . ولنتذكر كل ما قدّمه القانون الروماني لفقهاء فيليب الجميل من أسلحة استخدمت لمصلحته ضد البابوية والامبراطورية والقطاعية . ومع ذلك فإن بودان يحتسب جيداً من تأسيس السيادة على القانون الروماني ، محافة أن يُقدّم لأيّ محلّك ماهرٍ مُسكّاً يمكن أن ينطلق منه ليعارض أوامر الأمير بالقانون الروماني . إن مؤلّف الجمهورية ( حسب التفسير البارز لـ ب . ميسنارد ) يضحى ، بلا ندم « وعلى مذبح السيادة » ، بهذا القانون الذي تُعرّعت السيادة منه ، والذي أصبح مزعجاً وعديم الجدوى<sup>(2)</sup> .

ويرفض بودان ، الخريص على محاربة حجج المناهضين للملكية ، أيضاً تأسيس السيادة على حق الشعب أو الجماعة ، الذي يُقَلّ بشروطٍ لأمرٍ وصيفٍ بأنّه سيّد .

كما يرفض اللجوء لنظرية « الحق الإلهي الملكي » ( بالمعنى الضيق للكلمة ) المُعارضة ، بطيب خاطر ، والتي كنا قد صادفناها في حالتها الجنينية منذ عهد فيليب الجميل . فالملك ، حسب هذه النظرية ، كان يُعيّن مباشرة وبالأسم من قبل الله ، وبدون وساطة الكنيسة أو الشعب . وهذا فإن أي تمرد ضده ، وتحت أي ذريعة كانت ، يعتبر كفراً وعملاً غير مقبول . لقد كره بودان ( كما نعتقد ) أن يسجن مفهومه الواسع للسيادة ، والصالح بالنسبة لأنواع الجمهوريات الثلاثة ، ضمن الإطار الضيق لنظرية كانت موضوعاً للنقاش ، وكان العقل الطبيعي لوحده عاجزاً عن تبريرها<sup>(3)</sup> .

(1) انظر : الكتاب الثاني - الفصل الأول : « في كل أنواع الجمهوريات نصفه عامه ، وما إذا كان هناك أكثر من ثلاثة » . ص . 251 - 269 .

(2) ب . ميسنارد « إطلاقاً . . . » ( المرجع السابق ذكره - ص : 493 )

(3) حول نظرية الحق الإلهي . انظر : ب . دانتريف « مفهوم الدولة » الذي يرجع ( في الصفحة 230 ) للمؤلّف =

لقد تصور بودان وجود حالة حرية سابقة لوجود الدولة . حالة كانت السلطة الوحيدة فيها تتجلى بسلطة أب الأسرة أو المنزل . ولكن بما أنه كان عليه أن يُعطي رأياً في كيفية ظهور الدولة ، سواء استمدت هذه مصدرها من الأسرة التي « تضاعفت شيئاً فشيئاً » ، أم قامت فجأة نتيجة « لتجمع جمهرة من الناس » ، أو كانت عبارة عن جالية أُخرجت من دولة أخرى ، فقد رَجَّح ، بالمقام الأول ، عامل العنف الذي يمارسه الأقوى . وذلك دون أن يستبعد ، من جهة ثانية ، رضى « البعض » الذي يُخضِعون طوعاً بحريتهم الثامنة والكاملة لآخرين يتصرفون بها ، من خلال قوة سيدة ، بدون قانون ، أو مع بعض القوانين والشروط» (1) .

ويمكن القول ، بالاجمال ، أن بودان لم يقترح أساساً مرضياً للالتزام السياسي . ولهذا غمِل للاستنتاج بأن السيادة بنظره ، مثل الله ، موحدة لأنها موجودة : إنه يراها ملازمة لطبيعة الاشياء ، ومتصلة بالنظام العام للعالم . وإذا كان يُعرِّفها بقوة ودقة لا نظير لها ، فإنه لا يشعر بحاجة لأن يُعطي تفسيراً حقيقياً لها . فيكفيه أنه شَيَّدَ إنطلاقاً منها ، نظاماً يتغلَّب فيه القانون ، باعتباره أمراً وتعبيراً اختيارياً عن إرادة ما ، على العرف ، الذي هو تعبير عفوي عن أسلوب حياة الجماعة . نظام يُعبِّر فيه هذا القانون عن إرادة المصو السيد فقط . وليس عن إرادة الجماعة التي تُصاغ بمشاركة مختلف أعضائها . لقد كان تغيُّر المنظور كبيراً ؛ كما كان الانفصال عن مفاهيم العصور الوسطى بليغاً . فباتجاه هذا التغير ، وهذا الانفصال كانت تنزع مند وقت طويل جهود ملك فرنسا ، وفقهائه المتبرمين من كل الارادات المناقصة .

لقد أصبح مقبولاً ، من الآن فصاعداً ، في القانون العام ، وبصفة بدئية ، أن يوجد ، بالضرورة ، في جهاز محدد من أجهزة الدولة ، سلطة سامية أصلية وأولى لا تأخذ شيئاً من الغير . ولا تخضع للغير بأي صلة تبعية . ( سلطة يجب أن تقيم في هذا الجهاز ، وكأنه مقرها ) . إنها سلطة غير مسؤولة تجاه أي سلطة أخرى على وجه الأرض ، ولا مَعْوُصة من أي كان . سلطة تمثلت الحق بأن نُكرِّه على هواها أي عَصَو من أعضاء الجسم السياسي ، دون أن تكون هي نفسها قابلة للتعرض لأي إكراه إنساني . سلطة تحتفظ لنفسها ، باختصار ، بالكلمة الأخيرة . إن وجود هذه السلطة وحضورها الدائم يعتبر ، فضلاً عن ذلك ، العربون والضمانة للاستقلال التام للدولة إزاء الخارج ، ولانسجامها الداخلي كذلك» (2) .

ومن المناسب أن نصيف لهذا ما يلي : لقد كان المؤلفون ، قبل بودان ، يعددون الحقوق النوعية المعترف بها للأمر السيد ، أو الحقوق « الملكية » ، وكأنها سلسلة أو حزمة أو « فيسفا » من الامتيازات . أما مع بودان وبعده فإن السيادة تظهر كسلطة مجردة وغير متميزة للأكراه

« المشهور جـ. ن. فيغيز (J. N. FIGGIS) « الحق الإلهي للملك » (The Divine Right of Kings) الطبعة

الثانية - كامبريدج 1922

(1) « الجمهورية » - 1583 - الكتاب الرابع - الفصل الأول - « في ولادة » ونمو وإزدهار ، واتسحاط ودمعار

الجمهوريات - ص : 503- 504

(2) أنظر : ب. دانتريه - للمرجع السابق ذكره - ص : 127

الشرعي : إن علاماتها المختلفة ليست إلا تعبيراً عن هذه السلطة . لقد أصبحت السيادة هذا « الجوهر الخالص » الذي يعطي للدولة شكلها ( أو عبارات بودانية : « الذي يعطي للجمهورية نوعها » ) (1) .

إلا أن بودان ، المنطور له من خلال مؤلفه الكبير ، لم يُظهر بُعدً للقارىء ، من خلال كل ما سبق قوله ، إلا أحد وجوهه . إنه الوجه المناصر للحكم المطلق ( كما نغيل للقول ) . إننا نرى فيه ، بالفعل ، مُنْطَرِ السيادة ، الذي يقطع كل صلة مع مفاهيم العصور الوسطى ذات الأهمية القصوى ، ويعمل ، لهذا السبب في نفس الاتجاه الذي عمل فيه الفقهاء الملكيون . إنه « يهتم مؤلفه » بالتخصيص ، بصمة إجمالية ، وبلا جدال ، للملكية المطلقة . لكن هذا التعبير ينبغي توضيحه بقوة ، لأن من شأنه أن يدفع للاعتقاد بأن بودان كان ، منذ البداية ، مُنْطَرُ هذه الملكية المطلقة ( في حين أن « الجمهورية » كانت تمجيداً لعهد فرانسوا الأول ، الذي اقترح كنموذج على هنري الرابع ) ؛ وبأن ممارسة السيادة البودانية تتضمن الاعتراف بحكم مطلق « حقيقي » . إلا أنه لم يكن هناك شيء من هذا القبيل . وذلك لأن بودان يُظهر بالضبط وجهاً آخراً يمكن أن يوصف بالليبرالي . وهو وجه يستمد من مفاهيم العصور الوسطى سياته الأساسية (2) .

في هذا الصدد وردت في رسالة الإهداء التي وضعها بودان في مقدمة طبعة 1578 ، جملة بارزة يجب أن تُشَدَّ انتباه كل من يمتنى تفسير « الجمهورية » بشكل صحيح : « إنني متدهش لأن البعض استطاع أن يأخذ عليّ أنني أسندت لسلطة فرد واحد أكثر مما كان من الملائم لستاد مواطن شجاع » . إن السطور التي تلي هذه الجملة ( والتي تبرز دهشة المؤلف ) تركزُ بالفعل على الحدود التي كان يحرص كثيراً على تعيينها لسلطة الأمراء أصحاب السيادة (3) .

### 3 - السيادة : حدودها

لنكتبُ إذن على هذا الوجه الآخر لبودان الذي يُعَبِّرُ عن مزاجه كأخلاقي وفقهه متمسكاً ببعض القيم ، ومصممٍ على التوفيق بين حقوق السيادة وقانون الله والطبيعة ، وكذلك بينها وبين الحفاظ على حد أدنى من الدستورية الوسيطة .

إن الجمهورية ، باعتبارها حكماً مستقيماً ، يجب أن تحترم الحق المقدس والأولي للأسرة ، ولا سيما حق الملكية الخاصة ( الذي يعتبر أحد الأسس التي لا يمكن للأسرة أن تستبدله بأي حق آخر ) . فهي تحكم ما هو مشترك بين الأسر ، وليس ما هو عائد لهذه الأسر بشكل خاص . إن بودان لا

(1) أطر . و . ف . تشلوش (W. F. CHURCH) : « الفكر الدستوري في فرنسا القرن السادس عشر » (1) - Cambridge . (Constitutional thought in sixteenth century France) ص : 1941 .

(2) أنظر : ب . ميستارد - المرجع السابق ذكره ( « انطلاقة ... » ) ص : 492

(3) أطر رسالة الإهداء في دراسة ر . دوراثيه (R. Derathé) حول « الملكية الفرنسية حسب جان بودان ومونتسكيو » (La monarchie française selon J. Bodin et Montesquieu) - منشورات Klaus Beyne - لاهاي - 1971 ص : 67



يتصور جمهورية حيدة التنظيم بدون التمييز بين ما لك وما لي : ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مشترك ، إن لم يكن هناك شيء خاص . إن السيادة هي من اختصاص الأمير . أما الملكية والحياة فهما من اختصاص الرعية . إن بودان لم يكن يشعر إلا بالأشعزاز من الفكرة ، المنتشرة كثيراً في عصره ، والقائلة بأن كل الأشياء تعود للسيد . فهو يرى أن السيد ملزم بأن لا يسيء الحق الغير إلا لسبب عادل . وأنه إذا قام بذلك ، فإنه لا يتصرف فقط بمقتضى حق السيادة ، وإنما بمقتضى العنف المسلح ، أو ما يسمى حق الأقوى غير المشروط ، أي حق « اللصوص » . إن التمييز الثلاثي الذي أجراه مؤلف « الجمهورية » بين الحكم الفردي (La monarchie) « الملكي » أو « الشرعي » من جهة ، والحكم الفردي « الاقطاعي » (seigneuriale) والحكم الفردي « الطغياني » من جهة أخرى ، يقوم قبل كل شيء على مفهوم الملكية هذا . ففي الأول يخضع الحاكم الفرد لقوانين الطبيعة ، مثلهما يرغب بأن يخضع رعاياه له . ويترك الحرية الطبيعية وملكية الأموال لكل واحد . أما في الحكم الثاني فيجعل الاقطاعي من نفسه سيداً للأموال وللأشخاص وذلك بمقتضى حق السلاح والحرب ، « فيحكم رعاياه كما يحكم رب الأسرة عبيده » . وأما في الحكم الثالث فإن الطاغية يخترق القوانين الطبيعية ويسرف في اضطهاد الأشخاص الأحرار كما لو أنهم عبيد ، وفي التصرف بأموال الرعية كما لو كانت أمواله الخاصة <sup>(١)</sup> .

هكذا نرى إلى أي حد تلصق السيادة الشائعة والمطلقة ، وغير القابلة للتجزئة ، لدى بودان ، بضرورة قيام الحكم المستقيم ، وكل ما يتضمنه هذا الحكم . كما نذكر أيضاً بشكل أفضل كيف يرتبط لديه طابع القانون الذي يسه الأمير ، والذي هو أمر ، وتعبير عن إرادة ، « إرادة السيد البحتة والصريحة » ، بالمضمون الشرعي لهذا القانون . فإذا كان على الرعية أن تتحنن أمام أمر الأمير ، بلا قيد أو شرط ، فإن الأمير ملزم بأن يعطي للقانون الذي يملكه مصمونهاً متفقاً مع العدالة والعقل والقوانين الإلهية والطبيعية <sup>(٢)</sup> ، التي ينبغي عليه أن لا يخالفها إذا أراد أن لا يُدانَ بذنب « القدح في الذات الإلهية » <sup>(٣)</sup> .

ويحرص بودان على أن يأخذ ثانية من « الدستورية الوسيطة » ما يناسب أفكاره ، معرضاً نفسه لأن يتهم بعدم الانسجام والتناقض . فقد استقى منها بشكل خاص فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع أن يخالف القوانين ذات الطبيعة الخاصة ، التي تُوصف بالقوانين الأساسية ، والتي تتعلق بحالة المملكة وبقوامها ، « وتُلحَقُ » بهذه الصفة ، بالتاج وتتحد به . وقد تُعرَفُ بودان على اثنين من هذه القوانين ، في فرنسا : وهما قانون التوارث الذي يمنع النساء من تولي العرش ، وقانون عدم

(١) إن الرعية ليس لها مع ذلك الحق بالتمرد أو نيل الطاعة . إن المقاومة السليمة هي الوحيدة المسموح بها : « ولا تطيعوه في شيء هو ضد قانون الله أو الطبيعة ، أهربوا ، إختبئوا ، نجبوا العصابات ، كبلوا البوت ولا تعتدوا على حياته أو على شرفه » ، « مهما كان طاعة شريراً وقاسياً . ويحبل بودان ، بسخرية ، منعهي الملكية البروتستانت ، في هذه القطعة ، على لوثر وكالفن .

(٢) ويعرض بودان على أن يعصيه للقوانين الإلهية والطبيعية : « عدة قوانين إلهية مشتركة بين كل الشعوب » . (أي قانون البشر) .

(٣) أطر « الجمهورية » - 1583 - الكتاب السادس - ص : 270-312

إمكانية التنازل عن الاملاك العامة . كما استغنى منها أيضاً فكرة أن الأمير السيد لا يستطيع استيفاء الضرائب من الشعب « وفق رعبته » ، ( كما أنه لا يستطيع ، كما يقول ، أن يستولي على مال الغير ) بل إن عليه أن يحصل على موافقة هذا الشعب ، إلا في حالة الضرورة المستعجلة . وهذه الموافقة تعبر عنها مجالس الطبقات العامة والاقليمية ، والمدن ، والجماعات والهيئات . إلا أن هذا الموقف الذي يتخذه مؤلف يضع صراحة حق فرض الضرائب على الشعب ، من بين العلامات الحقيقية للسيادة ، يؤدي لإثارة اللبلة لدى أكثر من معلق . ألم يكن بودان شديد الصلابة ، كصخرة ، في قوله بأن مجالس الطبقات ، حتى العامة منها ، ليس لها دور آخر غير إعطاء الآراء ، دون أي سلطة على الأمر بأي شيء ، أو على اتخاذ قرار حتى ولو بصفة استشارية . ( لأنه في حال العكس فإن الأمير السيد ، لن يكون أميراً ولا سيداً ، وإنما تابعاً للمجالس . كما أن الجمهورية لن تكون ملكية ، وإنما أرستقراطية ) ؟ .

إذن ، هل يجب التفكير بأن بودان يعتبر ، ضمناً ، قاعدة موافقة الشعب على الضريبة بمثابة قانون أساسي يتضمن استثناء للنظام القانوني العادي للمجالس ؟ . إن من الممكن أن يكون المقصود ، بالنسبة له ، ببساطة ، هو تحقيق الانسجام ، دون التعمق في التحليل ، بين وسائل الجمهورية ، وفي مقدمتها السيادة ، وغاياتها . هذه الغايات التي تطالب باحترام الملكية الخاصة من أجل الحلولة دون تدمير الأسرة ، الخلية - الأم للمجتمع السياسي - ولكن شريطة أن تراعى حالة الاستعجال التي تصبح الحاجات الفورية للجمهورية أثناءها هي التي تأمر (١١) .

#### 4 - السيادة والحكم : الحكم الأفضل

ما هو إذن أفضل أسلوب للحكم في أفضل نوع للجمهورية ، أو بعبارة حديثة في أفضل شكل للدولة ؟ .

إن الطريقة التي يطرح بها بودان السؤال هي بحد ذاتها أصيلة ، وتتطلب جواباً لا يقل أصالة . لقد أدرك بودان أنه كان أول من وضع قاعدة أو سراً سياسياً ذا قيمة فريدة : وهو أن هناك فرغاً كبيراً بين الدولة والحكم ، أو بين شكل الدولة الذي يحدده مقر السيادة وشكل الحكم الذي يحدده الأسلوب الذي تمارس به السيادة بشكل ملموس . فإذا كان هناك فقط ثلاثة أشكال للدولة ، أو ثلاثة أنواع للجمهورية ، يمكن تصورها تبعاً للسيادة ، البسيطة حقاً وغير القابلة للتجزئة ؛ وإذا كان من المستبعد ، على هذا الصعيد ، أن يكون هناك شكل رابع مختلط ، يُصنع من مزيج من الأشكال الثلاثة ويعتبر مجرد جمهورية غامضة وفاسدة ، فإن الأمر ليس كذلك في موضوع الحكم : إن مزج الأشكال أو الأساليب في شكل مختلط أو « مركب » ، من شأنه تلطيف السلطة ، هو هنا ، وبالعكس تماماً ، ليس أمراً يمكن تصوره فقط ، وإنما هو مرغوب به أيضاً .

هكذا يدخل بودان بجمهرة في تفاصيل التركيبات أو التشكيلات الممكنة التي تُبرز الأساليب المتنوعة لحكم شكل ما من أشكال الدولة . ويقدم لنا ( على سبيل المثال ) شكل الحكم الفردي

(1) أنظر : « الجمهورية » الكتاب الأول - ص : 137

المحكوم أرستقراطياً أو حتى شعبياً ، والارستقراطي المحكوم شعبياً ، والديمقراطي المحكوم أرستقراطياً .

إن الدولة يمكن أن تأخذ شكل الحكم الفردي ، ومع ذلك فإنها ستحكم شعبياً إذا وُزِعَ « الأمير » المهن والوظائف والفوائد بالتساوي على الجميع ، دون أن يجابي النبلاء أو أصحاب الثروة أو الفضيلة . ويمكن أيضاً للحكم الفردي أن يحكم أرستقراطياً عندما لا يعطي « الأمير » المهن والفوائد إلا للنبلاء أو لمن هم أكثر فضيلة فقط أو أكثر غنى . كذلك فإن الاقطاعية الارستقراطية يمكن أن تحكم شعبياً حين تُوزَعُ الامجاد والفوائد على جميع الرعايا بالتساوي . . . . أما إذا كانت أغلبية المواطنين تمتلك السيادة ، وكان الشعب يعطي الوظائف الشرفية والفوائد والأرباح للنبلاء فقط ، كما كان يفعل في روما قبل صدور قانون كانوليا (Canuleia) فإن الدولة ستكون شعبية ومحكومة أرستقراطياً .

وعليه فإن بودان سيختبر كأمر مفروغ منه :

« أن نوع الجمهورية هو دائماً بسيط . وأن الحكم مناقض للدولة ، كما للملكية مناقضة كلياً للدولة الشعبية . ومع ذلك فإن السيادة يمكن أن تكمن في أمير واحد يحكم دولته شعبياً . إن هذا لن يكون اندماجاً بين الدولة الشعبية والحكم الفردي (La monarchie) المتناقضين مع بعض ، وإنما بين الحكم الشعبي والحكم الفردي الذي يعتبر ، في هذه الحالة ، الأكثر أماناً من كل أشكال الحكم الفردي الأخرى » (1) .

بعد تقديم هذه المعطيات ، ما هو الشكل الأفضل للدولة ، على الأقل نسبياً ، وخاصة بالنسبة للسيادة ؟ .

إنه بلا شك حكم الفرد<sup>(2)</sup> ، لأنه الشكل الطبيعي أكثر (وهذه هي الحجة التقليدية) ، والأكثر قابلية لاختيار الرجال الحكماء والخبراء في شؤون الدولة ، إن لهذا الحكم مساوئ بلا شك . وأخطرها يكمن في التأثير المفرط للمزاج الشخصي للأمير على بقية الشعب الذي يقلد الأمير بدناءة ، ويقوم « بمضاعفة العيب عشر مرات » . ولكن مهما كانت هذه المساوئ ، فإنها لا تقترب من مساوئ الدول الشعبية والارستقراطية . إن شكل الحكم الفردي ، هو بصفة خاصة ، الوحيد الذي يوفر ركيزة رصينة حقيقية للسيادة . فهذه السيادة لن يكون لها موضوع حقيقي وسند ، إن لم يكن هناك رئيس واحد يعمل على توحيد الناس بعضهم ببعض » (2) .

إن بودان يناقش هنا ، وهو يدرك ذلك ، الطابع « العام » لنظريته (على حد تعبير ر. دورانت) . فهو يعترف بأن من الممكن تخيل هيئة من النبلاء أو هيئة من الشعب وهي تمسك

(1) أنظر : « الجمهورية » - الكتاب الثاني - ص : 272

(2) الوراثي وليس الانتخابي (الذي أدبى صراحة) .

(2) أنظر : « الجمهورية » - الكتاب السادس - الفصل الرابع - ص . 937

بالسيادة . لكنه ، عملياً ، وكرجل عمل اشتغل في خدمة ملك فرنسا ، ويرى أن من غير الرصانة أبداً أن لا يكون الأمير سيداً - حسب التعبير الذي يستعمله باستمرار .

ولئن لم يكن الأمر يتعلق بأي حكم فردي كان ، فهذا ما نعرفه سابقاً ، لأن بودان يعتبر أن حكم الفرد « الملكي » أو « الشرعي » هو فقط الذي يعتبر « جمهورية » . أما حكم الفرد « الأنطاقي » أو « الطغياني » فلا يعطيه هذه التسمية . وهنا يطرح السؤال التالي : بما أن حكم الفرد الملكي يمكن أن يحكم بعدة أساليب ، فما هو عملياً أفضل شكل للحكم في هذا الشكل الأفضل للدولة ؟ . ما هو الشكل الذي سيضع أفضل السدود في وجه الثورات ؟ .

الجواب : إنه الحكم الذي يقاد « بشكل ملكي » أي « بشكل منسجم » . ويشرح بودان موقفه هذا بوضوح كبير :

« يجب إذن أن يحكم الملك الحكيم مملكته بشكل منسجم ، بحيث يمزج برفق بين النبلاء ، وعامة الشعب ، وبين الأغنياء والفقراء . إلا أن عليه ، مع ذلك ، أن يوفر للنبلاء ، بشيء من التكتف ، بعض المزايا بالنسبة للعلماء : لأن من العقل أن يكون النبيل متميزاً في الأسلحة والقوانين ، والعامي مفضلاً في مهن القضاء والحرب ؛ وأن يكون الغني ، الذي يساوي الفقير في شيء ما ، مفضلاً في المهن التي تدر الأرباح أكثر من تلك التي تدر الأرباح ، بينما ينال الفقير المهن التي تدر الأرباح أكثر من تلك التي تدر الأرباح . وهكذا يكون الاثنان سعيدين » (1) .

لقد سبق لبودان في كتاب « المنهج . . . » أن استند لمفهوم الانسجام من أجل أن يؤسس بحكمة المدينة المثالية . وقد استعان لهذا الأمر بكمية كبيرة من المقارنات الموسيقية . إن هذا الانسجام الذي يتحقق ، في نظره ، من خلال التضافر الرائع لعناصر مختلفة ومتعاكسة ، ومن خلال « امتزاجها » وفق نسبة صحيحة ، يتناقض مع الاتفاق المسمى « بالآلفة » ، والذي ليس له رونق . وفي كتاب « الجمهورية » يعود المؤلف في الصفحات الأخيرة المشيئة بنوع من التبجيل الرمزي ، للإشارة بشيء من المجاملة ، لهذه النسبة أو العدالة الانسجامية . فيعارض بها النسبة أو العدالة الحسابية ( عدالة الحكم الشعبي ) والنسبة أو العدالة الهندسية ( عدالة الحكم الاسترطاعي ) . ولا يخفى بودان من أن يؤكّد بأن قانون الله يتحدث بهذا المعنى القائل بأن الحكم الأجل هو ذلك الذي يتناسك وفق نسبة انسجامية » (2) .

## 5 - طبع الشعوب والأشكال السياسية

إذا فتننا كتاب « المنهج . . . » على الفصل الخامس ، فإنه لا يمكن إلا أن نذهل للاهتمام الذي أبداه بودان ، كمؤرخ علمي حقيق ، وهو ما كان نادراً في عصره ، في البحث في الوقائع التي تحكمها الطبيعة ، أو الوقائع الثابتة التي لا يمكن شيء أن يبدلها ، إلا إذا كان هذا الشيء عبارة عن قوة كبيرة أو « انضباط متناول » . وذلك إلى جانب بحثه في الوقائع التي تحكمها المؤسسات

(1) أنظر : « الجمهورية » - الكتاب السادس - الفصل السادس - ص : 1054

(2) أنظر : « المنهج . . . » ص : 412 و « الجمهورية » - ص : 1049

البشرية . ففي هذا الفصل نجد صفحات عديدة مخصصة لطبيعة الشعوب القاطنة في الشمال وفي الجنوب ، ثم لطبيعة الشرقيين والغربيين ، ثم لتأثير الأماكن المختلفة : الجبلية والسبخية ، المعرضة للرياح أو المحمية منها <sup>(\*)</sup> .

ويتناول كتاب « الجمهورية » هذا الموضوع الأساسي ثانية ، ولكن من المنظور الخاص به . فبعد دراسة للدول ، بصفة عامة ، يقول بودان أن من المهم ، فحص ما يمكن أن يكون خاصاً ببعض الشعوب ، وذلك بغية تكييف « شكل الشيء العام » ، مع طبيعة الأمكنة ، وتكييف القوانين البشرية مع القوانين الطبيعية . ويؤيد هذا الفحص لاعطاء أهمية كبيرة لخطوط العرض التي يظهر على أساسها ثلاثة نماذج من البشر ، يختلفون عن بعضهم البعض بشكل عميق : وهم أولئك الذين يقطنون في الشمال ، وفي الجنوب وفي الوسط .

إن أولئك الذين يقطنون في الشمال لديهم من القوة أكثر مما لديهم من الروح ( من الشمال أنت « الحيوث والقرى الكبرى » ) وهم يحكمون أنفسهم بواسطة القوة . إنهم يشربون ويأكلون كثيراً ، وهم عفيفون ومحتشمون ، ويكتفون بسهولة بالمرأة واحدة ، ويجهلون الغيرة ؛ لكنهم منتهورون وقسا . إنهم يمتازون بالفنون الميكانيكية ويتميزون بالعمل . وأما أهل الجنوب فهم ، بالعكس ، « شهبانيون جداً » وحقوقدون وماكرون ، لكنهم متنوعون وميالون كثيراً نحو العلوم التأملية والفلسفة والرياضيات . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة الدين . وبين هذين الحدين الاقصيين يتميز أهل الوسط ، الأقل قوة من الشماليين والأقل براعة ومكرًا من الجنوبيين ، بالاعتدال في قوة الجسد والروح . وهم يحكمون أنفسهم بواسطة العقل والعدالة . ففي المناطق الوسطى بدأت العلوم السياسية والقوانين والاجتهادات الفقهية ، « ونعمة الاجادة في القول والوعظ » . إن شعوب هذه المناطق خُلِقت من أجل التفاوض وممارسة التجارة والقضاء والوعظ والقيادة وتأليف القوانين للشعوب الأخرى ، ولإقامة الجمهوريات وحكمها : إنها في هذه الأمور أذكى من الشعوب الأخرى ، لأن لديها « تعقل طبيعي أكثر ... في الخير ، وفي الشر » ( وبالطبع فإن بودان يفكر هنا بفرنسا والفرنسيين ) .

أما خطوط الطول فلها أهمية أقل بكثير : فشعوب الغرب تأخذ الكثير من طبيعة الشماليين ، وشعوب الشرق من طبيعة الجنوبيين . ويلعب الارتفاع دوراً أيضاً . فاختلاف المكان الجبلي عن السهل يظهر في نفس المناخ ، ونفس خطوط العرض والطول ، ونفس الدرجة : فالجبل لا يطبق القهر ويتطلع للحرية ، وللحكم الشعبي ، وهو فخور بنفسه وفظ ، ويجب الحرب ، في حين أن الرياح تجعل الناس مضطربين وقلقين .

لقد كان بودان ، من جهة أخرى ، أول من حذّر القارئ من تطبيق آلي لنظريته . وذكر ، وقد أُلح على ذلك من قبل في « المنهج » ، بأن الميل الطبيعية للشعوب لا تتضمن أي ضرورة ؛ وأن التربية ( « التغذية » ) والقوانين والأعراف لديها القوة على تغيير الطبيعة . وبالعكس فإن

(\*) وتعرف مما سبق أن إيزوقراط ، ثم أرسطو من بعده ، قد تناولوا هذه المسألة .

الاسترخاء يمكن أن يفسد أجمل المواهب الفطرية . والدليل على ذلك ، الرومان « الذين فقدوا كل أبهة وفضيلة أبائهم بسبب البطالة البليدة والجبن » (1) .

إلا أن هذا لا يمنع إجمالاً ، وبشكل موزون ، من أن تقوّل التأثيرات المشار إليها طبيعة الشعوب إلى حدٍّ ما ، لكي تُعنى بالمقام الأول ، بملوّسات السياسية ، أي بشكل « الشيء العام » وتحقّق بالضرورة « تكيفاً » ما معها . ذلك أن بعض المؤسسات التي تناسب شعباً ما قد يكون من شأنها أن تؤدي بشعب آخر لكارثة . إن الملكية الوراثية ، بدون أي شك ، هي الأفضل كثيراً في حد ذاتها ، بنظر بودان . ومع ذلك فإنه سيكون من الخطأ الشديد محاولة تبديل الدولة الشعبية للسويسريين والجرمانيين (Grisons) والجليين الآخرين بالملكية : لأن الرعية ليست « معتادة » عليها . ونفس الأمر بالنسبة للشعوب الشمالية التي لا تستطيع أن تتحمل أن تنقاد « بالقوة » ، والتي يناسبها إما الدولة الشعبية ، أو على الأقل الملكية الانتخابية (المؤسفة في حد ذاتها ، برأي بودان) . أما فيما يتعلق بالملكية المحكومة بشكل منسجم ، والتي نعرف أن بودان يفضلها تماماً ، ويعتبرها النموذج للجمهورية « الجيدة التنظيم » ، فكيف نشك بأن الرعية الخاصة بها ، أي الشعب الذي تعبر طبيعته عن نفسها في مؤسسات من هذا النوع ، سيكون شعباً يسكن المناطق الوسطى ، ويكمن قدره في العلوم السياسية وفي سنّ القوانين لنفسه وللشعوب الأخرى ، وفي إقامة الجمهوريات وحكمها ؟ (2) .

وهكذا نرى ، بالرغم من بعض الفوضى في التفاصيل ، أن كل شيء يتكرّر في كتاب « الجمهورية » ، وأنه يتكرّر بشكل أفضل بكثير مما تنصّره في الوهلة الأولى . ونذكر بشكل خاص ، أن عزل نظرية السيادة عن نظرية طبيعة الشعوب (إن لم يكن معارضتهما مع بعض) سيكون عملاً منطقياً بحثاً . إن بودان يستحقّ مع ذلك أن يؤخذ عليه أنه لم يلحظ بنفسه صراحة الصلة بينهما ، في حين أن كل ما قاله عن الجمهورية الجيدة التنظيم لا يمكن أن يُفهم كلياً إلا على ضوء نظريته الانترولوجية - الجغرافية ، المسماة عادة (ولكن باختصار) بنظرية « المناخات » .

ومع هذا فإن اسم بودان يبقى ، قبل كل شيء ، وفوق كل شيء متصلاً بالمفهوم ، الأصلي والمهيمن ، للسيادة . صحيح أنه لم يدفع هذا المفهوم إلى نهايته المنطقية . لكن هذا « النقص » يغني ، بدون شك ، حكمة سامية ، تتجلّى في أن بودان عرف كيف يكبح السيادة التشريعية المطلقة ، بالحق المطلق للأسرة والملكية الخاصة . لقد جرى كل شيء كما لو أنه كان يعتزم تأمين مستقبل الدولة القومية الفرنسية من خلال وضع الملك (على حد تعبير ج. هـ. ساين) « على رأس التنظيم السياسي بأسره » ، وأنه ، في نفس الوقت ، كان يريد الاعلان عن اهتمام مساوٍ بمستقبل الحق والنظام والانسجام ، العزيز على البيتاغوريين وأفلاطون . يُصنّف إليه وهو يتنهّل ، في السطور الأخيرة ، من الجمهورية « هذا الملك الكبير ، الخالد ، الوحيد ، الصافي ، الذي لا

(1) إفرأ : « الجمهورية » - الكتب الخامس - الفصل الأول - ص : 663-701

(2) أطر : « السطور الأخيرة من الفصل المحصّل ليس للمناخات (كما يقال دوماً) وإنما وللتيول الطبيعية للشعوب » . (ص : 701) .

يتجزأ ، المرتفع فوق العالم البدائي ، السهاوي والواضح ، الذي يُوحّد الثلاثة مع بعض ، ويضيء بهاء جلالته وعذوبة الانسجام الإلهي في كل هذا العالم ، والذي يجب على الملك الحكيم ، على غراره ، أن يتكيف مع مملكته ويحكمها » (1) .

إننا لن نجد المنطق الرهيب للسيادة ، المدفوعة الى نهايتها ، إلا بعد نحو ثلاثة أرباع القرن ، أي في عام 1561 ، وذلك عند الانجليزي توماس هوبس ، في كتابه اللوفياتان . لكن تطورات في الفكر السياسي كانت تجري ، خلال هذه المدة ، في فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية . وهي تستحق الذكر ( كما سنرى ) .

---

(1) أنظر « الجمهورية » - ص : 1060

## الفصل الرابع

### بين بودان وهوبس

#### 1 - في فرنسا ؛ نحو الحكم المطلق الحقيقي

كان عهد هنري الرابع ، الملك الكبير والاستبدادي والطيب القلب ، حاسماً . فقد استطاع بحكمته كرجل دولة جعل من نفسه كاثوليكاً وأعطى البروتستانت الضمانات المنصوص عليها في مرسوم نانت (L'Edit de Nantes) ، أن يستأنف نتيجة لعودة السلام المدني ، مسيرة أسلافه نحو سلطة غير مقيدة بشرياً ، أو مقيدة بأقل قدر ممكن .

ولقد قام علماء القانون العام والفقهاء ، بعد بودان - حتى ممن كانوا يعيدون عن مشاركته كل مفاهيمه ، ومن كانوا يؤكّدون المفاهيم الخاصة بهم - بتقديم مساعدة قيّمة للملك فرنسا ، من خلال دعوتهم للسيادة المطلقة وغير المجزأة .

وقد تنافسوا في وضع صيغ مدهلة حول هذه السيادة المَجَسَّدة في « الأمير » . فهذا غي كوكبي (Guy Coquille) يقول : « إن الملك حاكم فرد ليس له في جلالته الملكية من شريك قط » . وهذا لواسيل (Loisel) يؤكّد أنه : « إذا أراد الملك ، أراد القانون » . وهذا لواسو (Loyseau) يصرّح « بأن السيادة لا توجد قط إذا كان ينقصها شيء ما ، مثلما أن الناج لا يكون كذلك إن لم تكن دائرته كاملة » . وهكذا ومع تطور الأفكار المؤيدة أكثر فأكثر لوجود سلطة لا تُناقش للملك السيد ، تحقق النظام والسلام ، والأب الحقيقي لرعاياه ، أخذ المطلب البوداني الخاص بضرورة موافقة الشعب على الضريبة من خلال صوت المجالس يتراجع للوراء . ويلاحظ لواسو بعد أن يشير إلى هذا المطلب ، بأن العكس هو الذي يحصل « حالياً » في أي مكان خارج فرنسا : فكيف والحالة هذه ، شك بأن الملك ، في مملكة صافية وكاملة ( إن كان هناك مملكة كهذه في العالم ) ، مثل مملكة فرنسا ، لا يستطيع أن يستوفي الضرائب ، إن لم يكن لديه موارد أخرى ، بدون اللجوء للمجالس (١) ؟ .

لقد كانت الحرية المعترف بها للملك في الميدان المالي تتناسب تماماً مع مذهب الحق الإلهي الذي أخذ علماء القانون العام والفقهاء ( الذين لم يعودوا في هذا يشكلون استمراراً لبودان )

(1) حول : غي كوكبي وانطوان لواسيل وشارل لواسو ، أنظر : و.ف. تشارش ، المرجع السابق ذكره . ص 290 و 332-333



يرددونه بكثرة وإلحاق .

وكصدى لعقهاء فيليب الجميل وخلفائه ، أعلن لواسل القاعدة الجوهرية القائلة : « بأن الملك لا يأخذ إلا من الله ، ومن السيف » . وبعبارة أخرى فإن النقل من الله الى الملك ، جندي الله ، هو نقل مباشر ، كما أن التبعية له هي تبعية مباشرة تتم بدون واسطة الشعب أو حتى الكنيسة ، وذلك بالرغم من احتفال الترسيم . وهذا ما اهتمت بتطويره وتبويره عدة مؤلفات يأتي في مقدمتها مؤلفات بيار دو بللوا (P. de Belloy) « المدح الكاثوليكي » (L'Apologie catholique) ( في 1585 ) و « في سلطة الملك » (De l'autorité du Roi) ( في 1587 ) : والكتاب الشهير « De regno et regali potestate » للاسكتلندي وليام باركلي (W Barclay) الدكتور في الحقوق من جامعة بورغ (Bourges) ، والاستاذ في بون . أ . موسون (Pont-à-Mousson) ، الذي نشر كتابه في باريس ، في عام 1600 وأمهدها لفرني الرابع . لقد كان إلتهاس العون من مثل هذا المذهب ، يبدو ، حينذاك ، ملائماً ، إن لم يكن ضروريا ، من أجل تجريد أي تمرد من المبررات الشرعية ، سواء على الصعيد البشري أم الديني ، ومن أجل أن يصبح القدر في الذات الملكية معادلاً للقدر في الذات الإلهية . إن المساس بالملك كان كالمساس بالله ، الحكم الوحيد في السلوك الملكي . إن الملك لم يكن يستمد سلطته مطلقاً من يد البشر ، وإنما كان يستمدّها مباشرة من يد الله الخالد . وعندما كان يطلب الطاعة ، فإنما كان يفعل ذلك باسم الله لا باسم الشعب قط . لقد كان الملك يعطي الأوامر استناداً على حق الله الذي انتخبه مباشرة . فبأي حق يناقش الشعب ، أو المجالس الناطقة باسمه ، هذه الأوامر ؟ (1) » .

لقد كان لمذهب الحق الإلهي هذا ، على الصعيد السياسي - الديني ، حداً غاليكانياً بالتأكيد ، ومضاداً للنزعة البابوية المتطرفة ( ولنتذكر ردود فعل الحوري جان بوشيه ، عضو الرابطة الكاثوليكية ، والتحالف الظرفي بين الكاثوليك المناهضين للملكية وبين اليسوعيين الكبار من أمثال بلارمان وماريانا الذي ستُوضح أفكاره فيما بعد ! ) . إن التعبير الأكثر دلالة عن هذه النزعة الغاليكانية (2) ، وعن عدم الثقة المتأصلة تجاه روما نصاده في مقطع مشهور من تقرير الطبقة الثالثة لاجتماع مجلس الطبقات العامة المنعقد في عام 1614 - وهو الاجتماع الأخير لهذا المجلس قبل عام 1789 . فلقد طلبت الطبقة الثالثة في

مقدمة تقريرها « التوسل للملك أن يقرر في اجتماع مجالسه القانون الأساسي للمملكة ، الذي سيكون مصاناً ومعلوماً لدى الجميع . فهو ( الملك ) المتعترف به

(1) « الغاليكانية (Gallicanisme) مذهب يتم بالدفاع عن حصانات أو حريات كنيسة فرنسا تجاه الكرسي البابوي . وذلك في الوقت الذي يبقى فيه متعلقاً بانحلاله بالعقيدة الكاثوليكية . ( للترجم ) .

(2) تشارلز : المرجع السابق : ص : 317

- حول دو بللوا : أنظر = تشارلز - ص : 265-266

وكليد كولنوت (Claude COLLOT) « المدرسة المذهبية للقانون العام في بون - أ . موسون (L'Ecole doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson) - باريس - منشورات . L.G.D.J. 1965 - ص : 29-30

كسيد في دولته ، والذي لا يستمد تاجه إلا من الله وحده . وليس هناك من قوة على الأرض ، روحية كانت أم زمنية ، تتمتع بأي حق على مملكته ، وتستطيع حرمان ملوكنا المقدسين ، أو إعفاء رعاياهم ، لأي سبب أو حجة كانت ، من الوفاء والطاعة الواجبة عليهم للملوك » 119 .

لقد استُبعد هذا المقطع الذي كان يترجم بقوة الغاليكانية العميقة للطبقة الثالثة الفرنسية ( ولا سيما بين أناس اللباس ) ( Les gens de robe ) بأمر ملكي نتيجة لضغط الإكليروس . لكنه انتصر في الواقع بالرغم من رفضه رسمياً . فلقد رأينا البروتستانت الفرنسيين أثناء انعقاد مجملهم الكنسي القومي في فيتري ( Vitry ) ( عام 1617 ) ، يعلنون ، بالاستناد على المذاهب السياسية الأصلية للإصلاح ، أنهم هم أيضاً ، مثل الكاثوليك الغاليكانيين ، يتمسكون بحزم بالصلة المباشرة للسلطة الملكية بالله ( « بين الله والملك لا يوجد أي نقطة أو وسط » ) ، وأن الشك بهذه الحقيقة يعتبر نوعاً من « الهرطقة » بالنسبة لهم . لقد أصبح المقطع المشهور « القانون الأساسي » ، بالفعل ، للآراء الفرنسية ، غداة هزيمته الرسمية . إن ريشليو ( Richelieu ) ، الكاردينال ، ولكن كاردينال الدولة ، لن ينسى أن يلح على هذه النقطة بقوله : « إن كل عالم لاهوت صالح يجب أن يعرف أن الملك يستمد تاجه ، والسلطة الزمنية في دولته ، من الله وحده » 120 . لكن الكاردينال يحدّر ، بلا شك ، لويس الثالث عشر في « الوصية السياسية » ( Testament politique ) من مبالغات « رجال القصر الذين يقيسون عادة قوة الملك بشكل التاج الذي ليس له نهاية قط ، لأنه دائري » ، ويعترف بواجب الأمراء في تقديم الطاعة الكاملة لمراسيم الكنيسة المقدسة ، فيما يتعلق بالقوة الروحية ، وفي الحفاظ على شرف الباباوات ، باعتبارهم خلفاءً للقديس بطرس ونواباً ليسوع المسيح . لكنه يوضح بقوة بأنه إذا أراد هؤلاء مدّ قوتهم إلى ما وراء حدودها ، فإنه ليس على الأمراء أن يستسلموا لمشاريعهم . ويُحدّر ريشليو لويس الثالث عشر ، مرة أخرى ، بالمقابل ، من أولئك الذين يجعلون من أنفسهم أنصاراً لروما ، ويقولون في الحماس العلني لها : إن احترام تاج البابا يجب أن لا يضر بواجب الملك السيد في الحفاظ على قوة تاجه .

إن هذه الوثيقة المشهورة ، « الوصية السياسية » ، تشهد على أننا كنّا ، بصفة عامة ، في عهد ريشليو ولويس الثالث عشر أمام عملية تجدير للأفكار التي دعمها هنري الرابع أو طبقها . إن من الواضح أن نقراً هذه الصفحات ذات السمو ، وأحياناً ذات الشراسة الرائعة من أجل أن نستشعر منها روح الدولة القومية والسيدة المجسدة بملكها ، والقائمة على تسلسل صارم للطبقات الثلاث ، والتي لا تنسب للعقل الكلاسيكي بأقل مما تنسب للعدالة والله . وذلك في الوقت الذي

(1) أ. لومير (A. Lemaire) : « القوانين الأساسية للملكية الفرنسية حسب منظري النظام القديم » (Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime) - باريس - 1907 . ص : 121-122 منشورات Fontemont.

(2) أنظر : حد. لأكور-غايي (G. Lacour-Gayet) : « التربية السياسية للويس الرابع عشر » (L'éducation politique de Louis XIV) - منشورات Hachette - 1898 .

إن نفس هذه الروح ، المناسبة في « غالب حقوقي ، تطبع كتاب « في سيادة الملك » (De la souveraineté du Roy) لكاردان لوبري (Cardin le Bret) ، مستشار الدولة ، المنشور في عام 1632 . أي قبل وفاة ريشليو بعشر سنوات ، والذي استطاع مؤلفه أن يقول أنه أنفق كل حياته في الدفاع عن حقوق الملك السيد . إن هذا الكتاب له دلالة هامة ، نظراً لأنه يكشف ، بالرغم من اعتدال أساسه الفكري ، عن الطريق التي قُطِعَتْ منذ بودان ، والمفتوحة أمام الحكم المطلق الحقيقي . فهو يقرن صراحة السيادة البودانية والمذهب الغاليكاني في الحق الإلهي . ويعتبر لوبري أن السيادة الكاملة والمكتملة لا تخضع إلا لله وحده ولقوانينه ، ولا تقبل التجزئة ، مثلها مثل النقطة في الهندسة . ويسخر (كغاليكاني صالح ) قائلاً : « إنها لمضحكة كل تلك التفسيرات التي تعتبر الترسيم الملكي نوعاً من الانتخاب أو العقد ، بالمعنى الذي تعطيه نظريات العصور الوسطى لهُذين التعبيرين . إن الملك يستمد سلطته من الله وحده (إنه مقدس وممَّسوح - كما يكتب لوبري في مكان آخر - ليس بزيث مشترك وأرضي ، وإنما بسائل إلهي منقول من السماء ) . إن الله هو الذي ينقل الممالك من أسرة لأخرى . وعلى كل فإن التجربة تثبت أن استلام مُلكٍ من يد الله هو أكثر أماناً من استلامه من يد البشر . لهذا فإن من غير المتصور توقع مراقبة بشرية للسلطة الملكية ، بواسطة مؤسسات وضعية : إن هذا سيكون انتهاكاً للحرمان ، لأن كل شيء ، باستثناء الظلم والعار ، مسموح به لمن يُعتبر « خادماً للسلطة السيدة لله » . ويتبع هذا أن الملوك غير مضطرين لتقديم « أي خضوع » لآية قوة على الأرض : الأمر الذي يستبعد كل ادعاء للامبراطور ، بالطبع ، ولكن أيضاً كل تدخل لليبيا في الشؤون الزمنية ، حيث يعتبر الملك وحده « جندي الله » . وهنا تتأكد مرة أخرى الصلة الحميمة بين نظرية السيادة التي قال بها بودان وعُكِّرها خلفاؤه ، والاستقلال القومي (2) .

هل كان من الواجب حقيقة أن يكون الحكم المطلق ، الحقيقي ، المتصلب ، ثمناً لهذا الاستقلال ول هذه السيادة ؟ إن إسهام لوبري ، يبقى مع هذا ، وبالرغم من أهميته ، عبارة عن مرحلة انتقالية . إن هذه « القوة السامية » ، التي هي السيادة ، تصطدم عنده أيضاً ، وكما عند بودان ، بحقوق الملكية . فهو يرفض الفكرة القائلة بأن الملك السيد هو وحده المالك ، أما رعاياه فلا يملكون أموالهم إلا بصفة مؤقتة وانتفاعية . لكنه يعطي ، نظراً لاهتمامه الحماسي بالسلامة العامة ، لهذا السيد حقوقاً غير مألوفة على الموارث الخاصة ، مستنداً في ذلك لضرورات الدولة . كما نتبين لديه بعض الاندماج بين السيادة وبين الحقوق الارثية . أما فيما يتعلق بالطابع الأساسي

(1) « الرصية السياسية لكاردان ريشليو » (Testament politique du cardinal de Richelieu) طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي للويس اندريه (L. André) وتصدير لليون نويل (L. Noel) - باريس - منشورات Laffont - 1947 - ص : 202-203

(2) أطر . جـ . بيكو (G. Picot) - « كاردان لوبري ومذهب السيادة » (Cardin Le Bret et la doctrine de la souveraineté) - نانسي (Nancy) - 1948

للحكم المطلق الحقيقي ، والذي يتجلى في التآكل بين شخص الملك السيد والدولة ( والذي يمكن أن نجده كبكرة وبكرة فقط لدى لواسو ) فإنه لا يشكل موضوعاً لتأكيد قاطع وثابت لدى لوبري (1) .

إلا أن ما لا يمكن وضعه موضع الشك في فرنسا حينذاك ، هو الانطلاق الذي لا يُفهر للحكم المطلق ذي الحق الإلهي ؛ وقوة الشعور بالاستقلال القومي المرتبط بالسيادة ؛ والريية العميقة الجذور اللازمة لذلك الشعور ، إزاء كل ادعاء للبابا بالتدخل في الشؤون الفرنسية . إن كل هذه العناصر المترابطة تفسر العداء النصلي لبرلمان باريس ، القلعة الغاليكانية ( والتمثيلية جداً ) تجاه اليسوعيين الكبار الذين قادوا ما يُسمى بالإصلاح - المضاد .

## 2 - اليسوعيون : السلطة غير المباشرة وحق المقاومة

وهم : بلارمان (Bellarmín) الإيطالي ، وماريانا (Mariana) وسواريز (Suarez) الأسبانيان .

بلارمان (1542-1621)

يعتبر الكاردينال روبرت بلارمان ، مجادلاً مشهوراً كان الإصلاحيون يحشونه كثيراً ، وكان يوصف « بمطرقة الهراقة » . فلقد جدد شباب الجدل القديم بين السلطين الروحية والزمنية ، والنزاع الوسيط الحامد ، ولكن الذي لم ينطفئ ، بين السيغين ، وذلك بعد تكييفه مع روح العصر والظروف ( المناهضون للملكية والرابطة ) . إنه لم يخترع شيئاً . فلقد كان عالم اللاهوت السالنيكي فرنسو دي فيتوريا (François de Vitoria) ، الدومينيكاني الكبير ، قد دافع في كتابه (Relectiones) ( المؤلف في 1530 تقريباً ) عن الفكرة القائلة بالسلطة غير المباشرة للبابوية على السلطة الزمنية للملك : هذه العكرة ، الوسط بين متطرفين ، التي لم تثر أي عاصفة بالرغم من النتائج المضادة للحق الملكي التي استخلصها فيتوريا منها في حالة التهديد الخطير للغايات الروحية (2) . لقد برز الكاردينال بلارمان في جو الضجة السياسية - الدينية والمجادلات الانفعالية التي نُشِرَ فيها مؤلفاته ، كفقيه بارز للكانوليكية « البابوية المتطرفة » ، من خلال دعمه وتوضيحه ، برباطة حاشٍ ، لنفس الفكرة ، القرية جداً من فكرة القديس توما .

إن البابا ( كما يُشر بلارمان في كتابه (De Potestate summi pontificis in rebus temporalibus) المنشور في كولونيا ، عام 1610 ، كجواب على كتاب (De regno) لباركلاي ) لا يملك ولاية قضائية على الأمور الزمنية إلا بشكل ثانوي ، وغير مباشر . إن الأمور الروحية فقط هي التي تخضع له بشكل حاص ، ولذاتها . أما الأمور الأخرى فلا تخضع له ، بطريقة خاصة جداً وغير اعتيادية ، إلا عندما تصبح السلطة الزمنية عقبة أمام خلاص النفوس . وهكذا يمكن للروح ، العنصر الأكثر نبلاً ، أن يأتي لمارس سلطته على الجسد ، بالمقدار الذي تتطلبه غايته الخاصة ، وذلك

(1) المرجع السابق - ص : 117 وما بعدها

(2) - ب . ميسارد - المرجع السابق ذكره - ص 467

من خلال قمع ومعاقبة هذا الجسد ، وفرض توضيحات قاسية عليه . وبما أن الغايات تعتبر خاضعة لبعضها ، فإن السلطة التي تقابلها هي أيضاً كذلك : فالسلطة الزمنية إذا شردت في الميدان الروحي ، يجب أن تُعاد للطريق المستقيم من قبل السلطة المكلفة بالغاية السامية .

ويتجنى عن هذا أن البابا ، باستعماله لكل الترتيبات الملائمة ، وبعد كل التحذيرات اللازمة ، يمكنه أن يذهب تدريجياً لحد عزل الملك من أجل سبب عادل ، ولحل رعاياه من كل ولاء ( ويضيف المؤلف ، بطريقة إيجازية إن « القتل » يعود « لآخرين » غير الأكليروس ) .

وضمن إطار أفكار ذلك العصر ، كان السؤال المتعلق بشرعية عزل الملوك المهرطقين ، يتصل إلى حد ما بالسؤال المتعلق بشرعية قتل الطاغية . ففي تلك السنة (1610) التي طهر فيها كتاب بللارمان أميت طعنة رفايلياك (Ravaiiac) في 14 أيار حياة هنري الرابع : « ضحية تجدد الدعاية لقتل الطاغية »<sup>(1)</sup> . الأمر الذي أدى للحكم على كتاب (De potestate) بأن يحرق بيد الجلاد ، في 26 تشرين الثاني التالي . وقد أصابت نفس الأدانة ، التي أعلنها برلمان باريس نفسه ، في 8 حزيران ، كتاباً آخر أكثر شهرة أيضاً هو كتاب اليسوعي الأسباني خوان دي ماريانا ، وعنوانه (De rege et regis institutione) ، المنشور في توليدو (Toledo) ، في 1599 ، والذي أعيد نشره ، في 1605 ، في ماينس (Mayence) .

### خوان دي ماريانا (1535-1624)

ألّف ماريانا ، الأسباني ذو المرتبة الرفيعة والفقير والمبشر ذو الشهرة الكبيرة ، ومؤلف الكتاب الضخم المأثور « تاريخ اسبانيا » (Histoire d'Espagne) الذي كُتب في البداية باللاتينية ، كتاب (De Rege) وسط مناظر توليدو المهادنة . وكان الكتاب بالأساس بحثاً ذا نفس إيرسمي ، موضوعه تربية الأمير فيليب ، الذي سيصبح الملك فيليب الثالث .

ويبدأ المؤلف كتابه بفحص أصل السلطة السياسية . ويبين لماذا وكيف دُفع الإنسان للخروج من الحالة الطبيعية البدائية : لقد أسّس الإنسان الضعيف العاري ، الذي لا يملك وسائل للدفاع عن نفسه ، والذي يحتاج لمساعدة الغير ، جماعة منظمة ، أو مجتمع وزود نفسه ، بنفس الوقت ، بحكومة أسندتها لفرد واحد ، هو الحكيم أو الكاهن ، أو ، باختصار ، الملك . إن السلطة الشرعية ، ( والسلطة الملكية هي سلطة شرعية ) تدّين إذن بوجودها للمواطنين أنفسهم بقدر ما تدّين لأرادة الله . فإرادتهم هي التي خلقت الملك ، على الصعيد الأرضي . إن الملك لا يكون فوق هؤلاء إذا نظرنا إليهم كمجموع ، وإنما هو فقط أعلى من كل واحد منهم على انفراد . كما أن الملك لا يعتبر أيضاً أعلى من القوانين الأساسية التي من غير المسموح له أن يعدلها ، إلا إذا تمّ ذلك

(1) أنظر : معجم علم اللاهوت الكاثوليكي (Dictionnaire de Théologie catholique) - مقالة مللارمان ل . ب .

أكس . لوباشوليه (P. X. Le Bachelet) .

- غونتروي (Guenther LEWY) - « دراسة في الفلسفة السياسية لخوان دو ماريانا » (A Study of the political

philosophy of Juan de Mariana) - جنيف - منشورات Droz - 1960 - ص : 134

بالموافقة « الجلية والاجامية » للجماعة (1) .

أي إهتمام دقيق يسيطر على ماريانا ، ويلهمه ، في كل هذا ؟ إنه ظاهرياً الإهتمام بإصلاح وتجديد شباب الدستورية الوسيطة في اسبانيا ، وذلك باتعاش الحريات القديمة ، ولا سيما الحصانات الاقليمية ، وبفرض احترام التقاليد والامتيازات الخاص بالكورتيس (Cortes) أو مجالس المملكة ، الحراس السامين للقوانين ، وللممثلين المؤهلين للارادة التي خلقت الملك ، على السلطة الملكية .

ويجب بالتأكيد أن نضيف إلى هذا الإهتمام ، ولكن بدون تناقض ، إهتمامات ذات طابع ديني ، اكليروسي - من الصعب جداً حصرها . فماريانا يطالب بوجود تداخل قوي « اكليروسي » بين الكنيسة والدولة ، وبنظام قاتوني أكثر اعتباراً للاساقفة « أمراء الجمهورية » . وهو يفضل أن يرى حول التاج أعضاء بارزين من الاكليروس أكثر مما يوجد هناك من أشخاص فاسدين . ويطالب أخيراً بالسلطة العليا للبابا في القضايا الروحية ، وبخضوع الأمراء المسيحيين لحكمه فيما يتعلق بهذه القضايا (2) .

لكن من غير المطروح أبداً لدى المؤلف ، وجود سلطة ولو غير مباشرة ، للبابا على السلطة الزمنية . إن من غير الممكن ، بالحقيقة ، الإبقاء بأن فكرة تيوقراطية مبطنة كانت تتخفى لديه ، كما لدى غيره من كبار اليسوعيين ، تحت مذهب السيادة الشعبية . وبالعكس فإن أكثر من معلق قد ذهل بالطابع الزمني للمحاكمات العقلية لماريانا . وقد رفض أكثر من واحد منهم أن يرى فيه يسوعياً « نموذجياً » ( أو « عضواً متأخراً في الرابطة الكاثوليكية » أو أنه « آخر المناهضين الكاثوليك للملكية » ) . وقد اعتبر أكثر من معلق بأن كتاب (De Rege) لم يكن في النهاية أبداً رسالة في الإصلاح - المضاد .

لقد كان مذكورة بارزة ودموية . لماذا دموية ؟ بسبب التبرير الذي نجده فيه لقتل الطاغية .

إن علينا أن نتابع هنا فكر مؤلف كان قد تعلق بمهمة استخلاص الأسس الوسيطة الخاصة بتحديد السلطة ، وذلك لمنع كل تهديد بالطغيان . الأمر الذي كان يتضمن البدء بإبراز التمييز التقليدي بين الملك صاحب السلطة العادلة ، والطاغية : فالأول يمارس باعتدال ملحوظ السلطة ، كما تلقاها من رعاياه . ويحرص على أن يحصل على موافقتهم من البداية للنهاية . أما الثاني فيغرق في العيوب والفسق والفساوة . ولا يفكر إلا باستعمال الحد الأقصى من السلطة ، بعيداً عن كل قاعدة . إن نفس الإهتمام ، ونفس العناية كانت تتضمن بالتالي أن يعلن المؤلف حق الشعب بالتخلص من ملك شرعي أصبح طاغية ، ويبين كيف ينبغي فعل ذلك .

إلا أن ماريانا لا يجهد فقط في تاريخ إسبانيا أكثر من سابقة ، لأن اغتيال هنري الثالث ، في فرنسا ، على يد الراهب جاك كليمنت ، يجلب له برهاناً ساطعاً على هشاشة السلطة التي فقدت

(1) أنظر = ب . ميسنرد - المرجع السابق ذكره - ص : 549 وما بعدها .

(2) أنظر لوي - المرجع السابق ذكره - ص : 82 ، وميسنرد - المرجع السابق ذكره - ص : 536-560 .

احترام رعاياها . إن ماريانا يدين بشهرته الواضحة للمدح المؤثر ، الذي نجده في كتاب (De Rege) ، للراهب الشاب ذي الروح البسيطة والجسم الضعيف ، ولكن الذي كانت « تقويه فضيلة أسمى » ، والذي رأى فيه أكثر من واحد « الشرف الخالد للغال »<sup>(٩)</sup> .

وبعد هذا يناقش المؤلّف هدهد ما لهذه الأفعال وما عليها ، دون أن يغفني المساواة والاختلاف التي تتضمنها . لكن تعاطفه مع قضية الشعب ، الذي يجب حمايته من شرور الطاغية التي أصبحت مفرطة ، يتغلب . لا سيما وأن ماريانا يعطي لذهبه قيمة وقائية كبيرة . فهذا المذهب يمكنه أن يساهم في إقناع الملوك بأن سلطة الشعب ، في مجموعها ، هي أعلى من سلطة فرد واحد . كما يمكنه أن يردعهم عن الإصغاء للمدّاحين ، وعن ترك أنفسهم ينفادون مع عيوبهم الخاصة<sup>(١٠)</sup> .

لقد عرفنا سابقاً أنه على إثر خبر اغتيال هنري الرابع في فرنسا ، أصدر برلمان باريس في 8 حزيران 1610 ، قراراً بأحراق (De Rege) الذي نبش بدون انتظار ، وسلّم في نفس اليوم للجلاد لكي « ينتهي كرماد أمام كنيسة نوتردام » . . .

وبعد أربع سنوات ، وبالضبط في 26 حزيران 1614 ، جاء دور كتاب (Defensio Fidei) اليسوعي فرانسيسكو سواريز ، المنشور في كويمبر (Coimbre) في 1613 .

#### فرنسيسكو سواريز 1548-1617

يعتبر سواريز من أكبر أتباع القديس توما . إنّه لاهوتي سكولاستيكي بارز ، وفيلسوف عميق في الحقوق . وقد نشر في السابق ، في 1612 ، كتاب (De legibus ac Deo legislatore) الذي كان يُلرّس مضمونه في كويمبر لمدة سنتين .

وقد عالج هذا الكتاب ، من بين مسائل أخرى ، قضايا المجتمع والدولة والسيادة ، وهدف الحكم والتشريع ، والقانون الدولي ،

إن الطبيعة المستقيمة للإنسان ، الحيوان الاجتماعي ، تميل ( كما نقرأ فيه ) للحياة المشتركة . فمن الطبيعي بالنسبة له أن يؤسس دولة ، تعتبر الجماعة الوحيدة الفاعلة على إشباع حاجاته المتعددة : وهذا التأسيس للدولة يعتبر « مطلوباً من أجل كماله ، ليس بشكل خارجي وبالصدفة » . وهو يتم بالموافقة المشتركة (Consensus) التي تخلق بين المواطنين رابطة أخلاقية ، وتجعل منهم حسباً سياسياً مجازياً (Corpus politicum mysticum) .

إن كل جماعة أو مجتمع كامل ( والدولة هي كذلك ) يتضمن سلطة تحكمه ، وتكون مكلفة بالبحث عن الخير المشترك ، والسهر عليه : إنها القوة العامة أو السيدة . ويمكن التعرف عليها من خلال قدرتها على نشر القانون . إن مما يتفق مع العقل الطبيعي القول بأنّ الله عندما أراد أن يكون هناك نظام اجتماعي أراد أن يتوفر له شروط : فهو لم يكن يستطيع أن يدع المجتمع البشري فاقداً

(٩) كلمات اخضت في طبعة ماينس في عام 1605 .

(١٠) لوي - لرجع السابق ذكره - ص : 134

للقوة الضرورية لحفظه . وفي هذا الصدد ، فإن الأمراء المسيحيين لا يختلفون عن أسلافهم الوثنيين .

لكن أين تكمن هذه القوة السيدة لدى بعض الناس أو لدى الكل ؟ إن الناس نظراً لأنهم ولدوا أحراراً ( يجب سواريز ) فإن أي واحد منهم ليس له طبيعياً ولاية قضائية على الآخر . وبالتالي فإن الله لم يستطع إعطاء السيادة لأي شخص بشكل خاص مباشرة وبلا واسطة . إن السيادة تكمن ، حسب الطبيعة الحقيقية للأشياء ، في مجموع البشر ، أي في الجماعة . والأمير يعود لهذه الجماعة في أن تختار بحرية شكلاً محدداً للحكم ؛ وأن تعين الرئيس أو الرؤساء عن طريق تفويض السيادة . إن التطبيق النوعي للحق الطبيعي ذي المصدر الإلهي ، الذي يريد السلطة ، يخضع للاختيار البشري . إن نظاماً متنوعة جداً يمكن بالتالي تصورها إنطلاقاً من التفويض الأصلي .

إلا أن هذا لا يمنع من أن تكون الملكية القائمة على أساس الحق الإنساني هذا ، هي أفضل نظام ، بنظر سواريز . وهناك نقطتان هامتان تنبغي الإشارة لهما . الأولى هي أن الجماعة ، بعد أن تكون قد فوضت السيادة إلى ملك ، وفق بعض الشكليات ، لا تستطيع بعد ذلك أن تستعيد لها ثانية . إن هذا سيكون « إغتصاباً » . والثانية هي أنه على إثر هذا التفويض ، يصبح الملك « سامياً في المملكة » ، التي عليه ، مع ذلك ، أن يحافظ عليها . إنه الآن ، وفي نفس الوقت ، خدام الدولة والجماعة بواسطة الاختيار البشري ، وخدام الله ، لأن السلطة من الله ، ولأن الله أراد أن تفوض السلطة له . وهكذا تتجرد المملكة من حريتها الأصلية لفائدة الملك . ويكتسب هذا الملك القوة السيدة بشكل ملكية حقيقية لا يمكن حرمانه منها ( إلا فيما عدا بعض الافتراضات الاستثنائية ، ومنها حالة الطغيان ) .

لكن الملك لا يحتفظ بهذه القوة إلا بالنسبة « للنقاط التي من أجلها تلقاها » . فليس لديه الحق بأن يصيف إليها شيئاً . إن الجماعة لها الحق بالسهر على استعماله لهذه القوة . فهو لا يستطيع أن يستعملها إلا من أجل تحقيق سعادة سياسية حقيقية ، أو بعبارة أخرى ، من أجل الخير المشترك الذي تمثل غايته الخاصة « والسامية » ، بتوفيره لأولئك الذين يحكمهم ، وذلك من خلال التشريع قبل كل شيء . لأن التشريع يستمد مبداءه الأول من الخير المشترك . إن الملك يصبح طاعية ، ليس عندما يمارس سلطته بشكل سيد وبلا منازع ، وإنما عندما يحكم ضد هذا الخير ، وهذه السعادة<sup>(1)</sup> .

ولا تغيب مسألة جماعة الدول أو الأمم عن بال فقيه كويمبر الكبير . فقد كان اللاهوتي السالتيكي فرانسوا دي فيتوريا قد أرسى في السابق قواعد القانون الدولي ، عندما رأى في العالم « جمهورية واحدة » ( بمعنى ما ) ؛ واستخلص نتائج هامة مما كان يُسميه « الحق الطبيعي في المجتمع والاتصال » بين البشر ، إن سواريز ، في الوقت الذي يستبعد فيه فكرة وجود جسم سياسي واحد للبشرية ، أي دولة عالمية أو « قوة شاملة » ، يتمسك بفكرة وجود نظام حقوقي ( *Jus gentium* ) من

(1) ميستارد- المرجع السابق ذكره- ص: 617- 660



شأنه تقريب الاجسام السياسية المختلفة التي ينقسم العالم اليها ، وتأمين قيام مساعدة وعدالة وسلام فيما بينها ، من أجل تحقيق أكبر قدر من الرفاهية العالمية . ( إن هذا الأمر يأخذ بالحسبان واقع أن كلا من هذه الأجسام يُعتبر ، بالرغم من كونه سيّداً ، « عضواً » ، بشكل ما في هذه الرابطة التي تمتد لتشمل الجنس البشري » ؛ وأنه لا يمكن أن يكفي نفسه مطلقاً وهو بمنزل )١١( .

أما كتاب (Defensio Fidei) فله طابع مغاير كلياً لكتاب (De legibus) . فلقد نشر في عام 1613 بمناسبة الجدل الذي أثارته القضية المعروفة بقضية يمين الاخلاص بين جاك الأول ، ملك إنجلترا ، والكنيسة الكاثوليكية . إنه مؤلّف جدلٍ حارٍ ومرتفع يستهدف دحضَ ملكٍ ...

لقد كرّر الكتاب وطوّز أفكاراً قيلت سابقاً . فمجدّد تفوق الكنيسة الكلية على الدول الخاصة ؛ وأتى بصياغة نهائية لمذهب السلطة غير المباشرة ، وكذلك لمذهب حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . كما قُدم حججاً كثيرة للكاتوليك الانجليز لكي لا يؤدوا يميناً (له أصداء لوثريّة) كان يُعظم ، بطريقة غير مقبولة بالنسبة لروما ، شخص الملك وقوته السيدة . وكان بلالامان قد فتح النار ، منذ 1607 ، فأجاب عليه جاك الأول ، في البدء باسم مستعار ، ثم باسمه في عام 1609 . وقد توجّس سواريز ، بتدخله ، بما له من سلطة الفقيه البارز ، ضد « كتاب الملك » ، جدلاً مسموماً كان يشتر الاضطراب في الضمائر . لقد آن الأوان حقيقة لتوضيح علاقات هذين المجتمعين « الكاملين » ، الكنيسة والدولة ، وتعيين الحدود الدقيقة للطاعة الواجبة للملوك (١٢) .

إن اعتبار المجتمع المدني ، أي الدولة ، مجتمعاً كاملاً في نظامه ، لم يكن أمراً مستبعداً . كما لم يكن مستبعداً كذلك اعتبار أن الكنيسة أقيمت من قبل الله كمجتمع كامل آخر ، تبعاً لغاياتها الخاصة « كجسم مجازي كامل وواحد ، وكملكة واحدة منتشرة في العالم » ؛ وأن الفروق النوعية بين المجتمعين تبرز تفوق الكنيسة . الكنيسة الثابتة ، في وجه السلطات البشرية المتغيرة . المكرّسة لغايات روحية وما فوق طبيعية ، في وجه المجتمع المدني المحصور بأسره ضمن الصعيد الطبيعي . الشاملة ، في وجه السلطات البشرية الخاصة ، التي ليس من المقدّر لها أن تتحول الى دولة عالمية واحدة . والوحيدة التي لها الحق ، أخيراً ، بالادعاء بأصل إلهي مباشر ، وبالقول بأن الحكم البابوي يقوم على تأسيس إلهي خاص . بينما تقوم الحكومات الزمنية على تأسيس حقوقي بشري بحث (يركز عليه سواريز عن قصد) .

ومع ذلك فإن خضوع سلطة لأخرى يمكن أن يكون (برأي سواريز) إما مباشراً أو غير مباشر . وهو لا يكون إلا غير مباشر عندما ينشأ فقط عن غاية أكثر نبلاً ، ويستند لسلطة أعلى وأكثر جودة . وهكذا فإن طبيعة تفوق الكنيسة على الملوك الزميين لا تبرر تدخل رئيسها ، البابا ، في الشؤون الزمنية إلا بطريقة غير مباشرة ، وتبعاً للنظام الروحي بشكل حصري . إن هذه السلطة غير المباشرة تسمح بجمع السلطة المدنية من أن تهدد ، بقوانينها ، خلاص النفوس ، ومن أن تعرقل سير

(1) حول فيثوريا - أنظر - ميستود - ص: 4569 وما بعدها

(2) المرجع السابق - ص: 639-644

المؤسسات الاكليرومية . إن هذه السلطة ليست فقط توجيهية ، وإنما هي إكراهية أيضاً : أو عبارة أخرى ، إنها لا تكفي بتوجيه الأمرء المسيحيين بأوامرها ، بل إنها تستطيع أيضاً إكراههم بجزاءاتها التي تصل « لحد العزل ، إن اقتضت الحاجة ذلك » .

إن مسألة الجزاءات والعزل تشكل عقدة الجدل ، كما يشير لذلك سواريز (١) . وهي لا تنفصل عن مسألة حق المقاومة ، بما في ذلك قتل الطاغية . إن يمين الاخلاص ، الذي يطالب به ملك طاغية بدون حق ، حسب منظور لاهوتي كويمبر ، يتضمن بعض الصيغ - التي كان سواريز يرى أنه لا يمكن السكوت عنها - التي ترفض الجزاءات التي يمكن أن تطال السلطة الزمنية المدانة تجاه الله والبشر . لقد كان جاك الأول يعتزم بشكل خاص أن يدحر المذهب القائل بأن الأمرء المحرومين أو المجردين من حقوقهم من قبل البابا « يمكن أن يعزلوا أو يقتلوا على يد رعاياهم أو غيرهم » . وكان يرى في هذا المذهب نوعاً من الكفر والمهرطقة . إن سواريز يستمد من هذا العزم حجة ليكتب حول شرعية قتل الطاغية ، أكثر العروض قوة وتعليلاً . وهو يأخذ فيه ثانية بالتمييز التقليدي بين الطاغية « بالأصل » والطاغية بالممارسة ، ويستعرض مختلف الافتراضات ، ويكرر التوضيحات والتحفظات قبل أن يصل للنتائج التالية :

« إن أي شخص عادي لا يستطيع ، من حيث المبدأ ، قتل الطاغية بدون توكيل عام . لكن أي شخص يستطيع أن يعتبر أنه تلقى ضمناً مثل هذا التوكيل ، إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالأصل » . أما إذا كان الأمر يتعلق بطاغية « بالممارسة » أي بملك شرعي تحول حكمه إلى حكم فاسد ، وقام الشعب بعزله بالطرق الدستورية ، وبناء على موافقة البابا ، أو قام البابا نفسه بحرمانه وعزله باعتباره هرطقياً فإن الشخص العادي يحتاج ، لكي يكون على حق في قيامه بعملية القتل ، إلى توكيل صريح يجعل منه أداة السلطة (٢) .

إننا ندرك لدى قراءة كتاب «Defensio» ( الذي تم إحراقه بسرعة ) أسباب الميجان الأسود للملك الانجليزي ، المجادل المنهور في القضايا اللاهوتية - السياسية . ونفهم لماذا أراد أن يرى في اليسوعيين ، حسب تعميده الاحتقاري ، « طهرين - باباوين » .

إن من المناسب الآن أن ننقل من إسبانيا الإصلاح - المضاد إلى أراضي الإصلاح ، أي إلى ألمانيا والبلاد المنخفضة ، لنلتقي فيها بالتوسوس وغروتوس الفقيهين من الطراز الأول ، ثم إلى إنجلترا ، فيما بعد ، حيث بقي الدين والسياسة ممزجين ببعضها البعض بشكل معقد ومساوي ( أكثر من أي مكان آخر في أوروبا ) .

### 3 - التوسوس (1557-? 1638) أو الديمقراطية التجمعية

في عام 1603 ظهر في هربورن (Herborn) ، بمقاطعة ناسو (Nassau) ، مؤلف كبير عنوانه :

(1) المرجع السابق - ص : 646-652

(2) لوي - المرجع السابق ذكره - ص : 135-136

« السياسة المنهجية » . . . *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* . وكان مؤلفه شخص من منطقة رينانيا الوستفالية ، اسمه جوهان التومس (Johann Althaus) الملقب بالتومسيوس (Althausius) . وقد كان هذا أستاذاً للحقوق بجامعة المدينة الكالينية ( التي أصبح رئيسها فيما بعد ) ، ثم دُعي ليكون عضواً في المجلس البلدي لبلدة إيمدن (Emden) ، الملقبة « بجنييف الشمال » ، بمقاطعة فريس الشرقية (Frise Orientale) .

سياسة منهجية : لأنه لم يكن هناك في الواقع من « سياسة » أكثر تنظيماً ودقة منطقية ( حسب المنطق المسمى بالمنطق الرامي (Ramiste) نسبة الى بيار رامي (P. Ramus) الخنصم الشهير للتيار الشكلي المدرسي ، ومعلم التفكير العقلي المثير للاعجاب ) من هذه « السياسة » التي قال بها مفكر هام ، نُسي بظلم خلال أكثر من قرنين من الزمن . إن التومسيوس ، منذ أن أعيد اكتشافه ثانية ، ينتزع الانتباه بفضل أصالة بناؤه الاجتماعي - السياسي الذي يرتفع من طابق الى آخر ، ليصل الى القمة : التي هي الدولة . الدولة في سيادتها . إن هذا البناء يشهد على وجود شعور حاد بالطابع العضوي والجمالي للحياة الاجتماعية .

إن السياسة بالنسبة للتومسيوس ، هي فن إقامة وتنمية وحفظ الاتصال بين البشر ، الملازم للوجود المشترك . إن المؤلف يحلل المجتمع الى تسلسل صاعد من المجموعات الطبيعية التي تشكل أجساماً اجتماعية ، يصفها « بالجماعات التكافلية » (Communautés symbiotiques) . فنظراً لاستحالة العيش ، خارج هذه الجماعات ، حياة إنسانية حقيقية . يتجه الفرد أو « يُدفع تقريباً » للدخول فيها : وهذا ما سيسمح له بوضع فضائله موضع التطبيق .

وينطلق التومسيوس ، مثله مثل بودان ، من الأسرة . الخلية الأولى ، والجماعة التكافلية الأولى . ثم يرتفع منها إلى العشيرة (compagnie) حيث يتحول رئيس الأسرة ، السيد في بيته ( بفضل توسع الأسرة ) الى عضو في العشيرة . إن الأسرة والعشيرة ، وهما الجماعتان التكافليتان الأوليتان ، تعتبران مجتمعان « بسيطان وخاصان » . أما تجمع عدة جماعات خاصة فيُنتج الجماعة « المختلطة والعامة » : التي تتجلى حسب الترتيب التصاعدي بالمدينة فالمقاطعة فالدولة . في هذه الأجسام السياسية يصبح عضو العشيرة مجرد مواطن .

هكذا يصل المجتمع البشري في النهاية للدولة ، عبر تجمع متابع لموحدات إجتماعية أكثر فأكثر اتساعاً ، ويتكفي كل منها نفسها بنفسها في ميدانها الخاص بالاتصال . وفي كل مرتبة تأتي فوق الأسرة ( الجسم الطبيعي ) يتدخل الانتهاء الحر ، والموافقة المشتركة للأعضاء : أو بعبارة أخرى العقد (Pactum) . لكن المتعاقدين ليسوا هم الأفراد ، وإنما الجماعات التأسيسية . إن الدولة تبدو كتجمع لتجمعات ، أو « كمرْكَب لمركبات » ( على حد تعبير ب . باستيد ) . إن الإنسان الفردي يبدو وكأنه مغطى بعضو التجمع المقابل لكل مرتبة أو طابق : رئيس الأسرة ، ثم عضو العشيرة ، ثم المواطن : إن الفرد يصبح مواطناً ليس بصفته إنساناً ، وإنما بصفته عضو عشيرة . إن الدولة إذن تنشأ ليس عن عقد مبرم مباشرة بين عدد صغير من الأفراد ، وإنما عن ممرات متتابعة ، من « واقع

عضوي « معين الى واقع عضوي أعلى . وهي تتميز ، عن كل مر ، باتناء تناقشه بحرية الوحدات الاجتماعية المعنية» .

### الدولة اللتوسية

ما هي بالضبط هذه الدولة التي تعتبر قمة البناء اللتوسي ، وكيف تُحكم ؟

إنها الجماعة التكافلية العامة العليا ، الكلية أو الكاملة . إنها المجتمع الكامل ، القائد (لوحده فقط) على إشباع كل الحاجات الأساسية للمواطنين . وبهذه الصفة فإنها تحتفظ بحق السيادة (Jus majestatis) ، وبقوة أمرة « متفوقة وسامية وكلية » ، قوة ليس هناك من قوة أخرى أعلى منها أو مساوية لها ؛ قوة تقرر كل ما هو ضروري للخلاص الروحي والجسدي لأعضائها . إن هذا الحق الذي نتعرف فيه على السيادة البودانية ، هو ملك لجسم الدولة بأسره أو للشعب . فهذا الشعب لا يستطيع ، حتى عندما يريد ذلك ، وتحت أية حجة كانت ، أن يتخل عنه ، بإعطائه أو بالتنازل عنه أو نقله لأي كان (تماماً كما أنه لا يمكن للمرء أن يعطي لأخر حياته الخاصة) . إنه ، من حيث طبيعته ذاتها ، لا يمكن أن يكون قابلاً لأن يصبح مادة يتاجر بها شخص واحد : إنه لا يتجزأ ولا يُنقل ولا يقبل التنازل ، مهما طالت مدة اغتصابه . فإذا ما سُحب من الدولة (المطابقة للشعب) ، فإن الدولة تُكف عن أن تستحق اسمها ، وتفقد « نفحتها الحيوية ونفسها وقلبها وحياتها » (كما سيكتب بقوة ر. دوراتيه) .

وهكذا نرى أن التوسوس يستبعد كل سيادة شخصية . وينفي ، إنطلاقاً من ذلك ، كل تمييز بين عدة أشكال للدولة (أو « أنواع » للجمهورية ، بعبارات بودانية) . فهو يرى أنه لا يوجد هناك إلا شكل واحد ، لأنه لا يوجد إلا مالك وحيد ممكن للسيادة هو الشعب» .

وينجم عن هذا منطقياً المفهوم اللتوسي للحكم .

إن الأحكام يبدون كأنهم مجرد إداريين ، مكلفين بالسهر باسم الشعب ، موكّلهم ، على حسن سير الاتصال . وهم نوعان : الحكّام (Les éphores) من جهة أولى ، والحكام الاسمي (Summus Magistratus) من جهة ثانية .

إن التوسوس يُسند للحكام ، المنتخبين من طرف الشعب بأسره دوراً كبيراً . وهو يستعيد ويتوج في ذلك التقليد الكالفيني . ويُسمى هؤلاء الحكّام بعدد كبير من الأسماء : كالتمرسين ، والأمراء ، وأوائل الدولة ، والمتقنين الرسميين للعقد المبرم بين الحاكم الاسمي والشعب ، والمدافعين عن العدالة والحق اللذين يُضفيان الحاكم الاسمي لها ، ومستشاري ومفتشي الدولة الخ ... إن الهيئة التي يشكلونها تعتبر السلطة الأعلى في الدولة . أما إذا أُخذ أي واحد منهم

(1) ميسنارد - المرجع السابق ذكره - ص : 567-616

أنظر أيضاً - ر. دوراتيه (R. Derathé) - « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره » (J. J. Rousseau et la science politique de son temps) - باريس - منشورات Vrin - 1970 - ص : 92-99

(2) ميسنارد - المرجع السابق ذكره - ص : 593 وما بعدها .

بمفرده ، فإنه يعتبر أدنى من الحاكم الأسمى . لكن مجموعهم أو هيئتهم أعلى منه ، باعتبارها مثل الشعب ، عندما تتصرف جماعياً باسمه .

إن هيئة الحاكم هذه هي التي تنتخب الحاكم الأسمى ، وهي تقوم بهذا باسم الشعب . إن الانتخاب هو المناسبة لتبادل متميز للقسم بين المنتخب الجديد « ورعاياه الأعضاء المخلصين » . إن الحاكم الأسمى ومساعديه من أعضاء الدولة ، المجتمعين في مجلس ، والمربطين معه تضامياً ، يجب أن يؤدوا قسماً إضافياً . إلا أن هذا القسم لن يؤدي لإلحاق الضرر « بالميثاق الديني » بالالتزام تجاه الله والدين الحقيقي . ( وهذا ما يشير إلى أن الدولة الائتوسية تتحمل أيضاً عبء الخلاص الروحي ) .

إن الحاكم الأسمى لا يكون أسمى ، في الواقع ، إلا إزاء الأفراد الأدنى منه ، وليس إزاء رعاياه إذا ما أخذوا بشكل جماعي . وهو لا يكون كذلك بالنسبة للمحق ( الذي يخضع له هو أيضاً ) . إنه يمارس ( ولا يمارس إلا ) السلطة التي قوضه إياها موكلوه صراحة : أما ما لم يتم تفويضه به فينبغي اعتباره أنه ما زال بيد سلطة « الشعب أو التجمع الكلي » . تلك هي طبيعة الوكالة التعاقدية ، كما يتبناها التوسيس بلطف .

وبنفس الروح ( الديمقراطية أم الوسيطة ؟ ) تلج « السياسة » ، على استبعاد كل سلطة مطلقة أو « قوة كاملة » .

إن هذا الحاكم الأسمى يمكن أن يتجلى في شخص واحد أو في عدة أشخاص . فإذا تجل في عدة أشخاص ، فإنه يمكن أن يكون ديمقراطياً ( جمعية شعبية ، مع جهاز تنفيذي مفوض ) أو أرستقراطياً ( أقلية معينة على أساس المولد أو الثروة ) . ويلاحظ التوسيس بأنه كما أن تكوين الإنسان يضم عدة أمزجة ، فإن الجماعة التكافلية تضم عادة عدة عناصر مزججة : أن المزيج أو الاختلاط هو من مبادئ الحياة (1) .

ومع ذلك فإن الاهتمام الكبير للمؤلف لا يتركز في هذه النقطة . إن ما يهجه هو إقامة الحواجز ضد احتمال ممارسة الحاكم الأسمى لحكم طغياني . ( وهو يتصور أيضاً أن يكون الطاغية شخصاً واحداً أو عدة أشخاص ) . ولهذا الغرض ، يلجأ ، بطريقة تقليدية للحكم ، هؤلاء الأوائل في الدولة ، والأفضل في الدولة الذين تعرف اختصاصاتهم الهامة إزاء الحاكم الأسمى . فهم ملزمون بالوقوف في وجه هذا الحاكم الأسمى الفاسد : سواء بالأفعال أم بالأقوال ، فردياً وجماعياً ، وبمساعدة كل المواطنين الصالحين . إن من الأفضل اللجوء للأعمال الدفاعية ، لكن هذه يمكن أن تتحول إلى أعمال هجومية مسلحة ، إذا كان من الضروري الرد على نفس الوسائل التي يستعملها الطاغية ، أو إذا وصل الشر حدّاً لا يمكن وضع نهاية له بطريقة أخرى . وفي نهاية المطاف فقط يجب القيام بعزل المذنب ، عندما يصير على انتهاك التزاماته ، ويكون من الواجب أن تستعيد الدولة

(1) أنظر = ف. كارني (F. CARNEY) . « سياسات جوهان التوسيس » (The politics of Johan

ALTHUSIUS) لندن 1965 - ص : 94-97-98-100

حياتها العادية . ومن المتصور كذلك أن يقوم الحكام أو « أفاضل » الدولة الآخرين بوضع حد لحياة المصر ، واستبداله بآخر ، إن لم يكن هناك وسائل أخرى لمقاومة القوة الطغانية (1) .

إن مثل هذه المعالجة للطغيان تُبعد عن التوسوس بما فيه الكفاية تهمة التهييب التي وجهت له أحياناً . لا سيما عندما نراه ( في الحالة التي يتضح فيها أن وضع حدٍ للشر هو أمر مؤوس منه ) يوافق على أن المقاومة يمكن أن تصل لحد انفصال قسم تام من الدولة ، مع اختيار حكم منفصل ، أو شكل جديد للجماعة ؛ وعندما يذهب لحد التبشير ، بكل منطق صارم ، بأن القسم المذكور سيكون لديه الحق بالدفاع بالسلاح عن شكله الجديد ، ووضعه القانوني الجديد ، ضد هجوم يشنه عليه القسم الباقي من الدولة الأصلية ! .

### توضيح :

إن مثل هذا التركيب الاجتماعي - السياسي يُستخدم عناصر متنوعة ، يمكن أن تكون متنافرة ، فهو يغرف من مصادر مختلفة يمكن التوفيق فيها بينها إلى هذا الحد أوذاك . بحيث أن التوسوس يمكن أن يبرز كشخصية « وسيطة » متأخرة تستحق النسيان الذي غرقت فيه لمدة طويلة ، بقدر ما يبدو كشخصية « حديثة » ومتقدمة جداً ( مهذبة ، بشكل خاص ، لقنوم روسو والعقد الاجتماعي ) كانت إعادة اكتشافها ، أمراً يفرض نفسه . وبالحقيقة فإن من المؤكد أكثر ، أن نرى فيه مفكراً من عصره ( علماً في العادات ، ولكن رجل عمل أيضاً ) ودينه ( كان كالفينياً متقيداً تقيداً صارماً بتعاليم الكالفينية ) وبلاده ( ألمانيا ) . وانطلاقاً من هذا فإن من المسموح به اقتراح الصورة الاجمالية التالية لكتابه : « السياسة » .

إن التوسوس يثأر ببودان ، ويتمرد عليه في نفس الوقت . فلقد استعاد المنهج ، الذي يصفه ب. مسنارد ، بالمنهج التوليدي والذي كان بودان قد تبناه ، للوصول إلى الدولة ، انطلاقاً من الأسرة وليس من الأفراد . وقد خصَّ السيادة البودانية بالمصير الذي أشرنا إليه .

لكن القول بأن حقوق السيادة لا يمكن أن تُعطى للرعية أو للشعب ، بدون تدميرها وجعلها تتلاشى ، كما كان يقول بودان ، وأنها لا تكون في أيدي صالحة إلا إذا كانت بين أيدي الأمير أو الحاكم الأسمى ، فهذا ما لم يكن بإمكان التوسوس أن يقبله ، وما لم يكن بإمكانه إلا أن يتمرد عليه ( كما تمرد على تعددية « أنواع » الدولة ) . ولهذا فإن من الحق القول مع ب. باستيد (P. Bastid) بأن « السياسة » كانت في هذا الصدد ، رداً على « الجمهورية » (2) .

لقد تأثر التوسوس ، بالتأكيد ، بالكالفينية - وقد وُصف بأنه « آخر المناهضين البروتستانت للملكية » - لكنه كان يعتزم بناء نظام يتفق أولاً مع العقل ، بالرغم من حدة حماسه الديني ، وتعدد استشهاده بالكتب المقدسة . « إن كل ما كتبه من لاهوتيات وكالفيني كان عبارة عن زخرفة خارجية ، الهدف منها إضفاء طابع شرعي ، كمسيحي وكبروتستاني ، على ما توصل إليه ، فما

(1) كلزاي - ص : 185

(2) دوراتيه - المرجع السابق ذكره - ص : 94

بعد ، من خلال الاستنتاجات العقلية . إن بالامكان حذف الأفكار والاستشهادات اللاهوتية ، ومع ذلك فإن النظام سيبقى واقفاً « (1) . ومع هذا فإن حصة الكالفينية السياسية والارث المناهض للملكية ( ولا سيما من كتاب « فرنسا الغالية » لوفمان ، وكتاب « الانتقام » ) تبقى كبيرة . إننا نجد فيه ثانية : سيادة الشعب ، الأعلى من الملك ، والفكرة التعاقدية ( بما فيها الميثاق الديني بالتزام الدولة تجاه الله ) ، ودور الحكام ، وتبرير مقاومة الطاغية ، وأخيراً ، وهذا ما ينبغي أن نركز عليه ، الروح الاتحادية (Fédéraliste) . وقد تكيفت مع السياق الاتومسي ( هذه الروح التي كانت في نفس الوقت معادية للحكم المطلق ) . ومع هذا فإننا نرى ، فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة ، إن الاتحادية ، كما كانت مطبقة في ألمانيا أو هولندا ذات الحياة الإقليمية والجهوية والبلدية الشديدة ، لم تكن تتضمن نفس انحطاط التفهق القطاعي إلا حين تطبيقها في فرنسا (2) .

إلا أن الأكثر بروزاً ودلالة في نظام التوسوس يكمن في دعوته التجمعية (Corporatisme) ذات الجذور الجرمانية بشكل خاص .

ففيما يتعلق بتعبير « السيادة » التي استعملت وعلّق عليها بشكل دائم في كل كتاب « السياسة » ، يلاحظ ب. ميسنارد بأن الأمر لا يتعلق في حقيقة القول بسيادة ، وإنما « بملكية الأعضاء المشتركة لخبرات وحقوق الاتصال » . إن التعبير لم يعد فيه شيئاً من أفكار بودان ، ولا من الفكر الروماني . إنه يُذكر مباشرة بالمفهومين الجرمانين المتقاربين : مفهوم الملكية المشتركة (gesamte hand) ومفهوم الشركة أو الرابطة التجمعية (genossenschaft) . وفي حين أن السيادة الشخصية ، أي سيادة الأمير ، تقوم على « التصور » المزدوج للشخصية الطبيعية والملكية الخاصة ، ذي الماهية الرومانية ، فإن سيادة الشعب لدى التوسوس ترتكز من جهتها على التصور المزدوج للشخصية الاعتبارية والملكية المشتركة للتجمعات الجرمانية « . ولكن هل تسمح سيادة هذا الشعب ، الذي لا يتألف من أفراد ، بوصف الجماعة التكافلية العليا والكاملة ، بالديمقراطية ؟ نعم بالتأكيد ، ( سيؤكّد البعض فيما بعد ) ولكن شريطة إضافة صفة التجمعية (Corporative) . وستكون هذه الديمقراطية التجمعية هي الديمقراطية « الحقيقية » التي أضفت عليها عبقرية التوسوس طابعاً مذهبياً (3) ؟

#### 4 - غروتوس (1583-1645) أو ثورة الحق الطبيعي :

في عام 1625 ، أي بعد مضي إثنين وعشرين سنة على نشر كتاب « السياسة » لالتوسوس ، ظهر في باريس هذه المرة (4) مؤلف آخر باللاتينية عنوانه « في قانون الحرب والسلام » (De Jure

(1) ميسنارد - ص : 615

(2) ج. هـ. ساين - المرجع السابق ذكره - ص : 357

(3) ميسنارد - ص : 616

(4) رمي المؤلف ، المشارك في الصراعات السياسية الدينية في بلاده ، بالسجن ثم أفرج عنه ، فلجأ إلى فرنسا حيث =

(belli ac pacis)، لعالم آخر في عادات الكالفينية الأوروبية، هو هيندو غروت (Hugo de Groot) الملقب بغروتوس (Grotius)؛ «أعجوبة هولندا». وقد لقي الكتاب نجاحاً كبيراً فور صدوره. فالحظاب التمهيدي في هذا المؤلف الضخم المخصص «لقانون الحرب والسلام» يستحق، لوحده، أن يهر بشكل دائم النفوس المثقفة، والفقهاء والسياسيين على حد سواء. فهو لا يقترح شيئاً أقل من توضيح جديد، وإعادة تنشيط وتحديث لمفهوم الحق الطبيعي الجليل.

«إن أم الحق الطبيعي هي الطبيعة نفسها، التي نعملنا على السعي لعقد صلات مع أمثالنا حتى عندما لا نكون محتاجين لشيء». إن غروتوس يرفض هنا، دفعة واحدة، الأطروحة المنفعية، لكاريناد (Carnéade) المشكك الشهير، والمقاتلة بأن البشر لا يتطلعون مطلقاً إلا لأنفسهم الخاصة. ويختار مع الرواقين القول بالنزعة الاجتماعية الطبيعية، وبمجل كل فرد لأن يعيش مع أمثاله بسلام، ضمن جماعة حياتية منظمة، كما تقترحه عليه أنوار إدراكه وعقله السوي. إلا أن هذا العقل يجعلنا نعرف «أن عملاً ما يكون، أخلاقياً، نزيباً أو غير نزيب تبعاً لتوافقه أو عدم توافقه الضروري مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية». (ويتبع هذا أن الله، خالق الطبيعة، هو الذي يأمر بمثل هذا العمل أو يمنعه). فالزهد دينياً بمال الغير، وإعادة ما يمكن أن يكون قد أخذ منه، أو الربح الذي جني منه، والوفاء بالوعد، وإصلاح الضرر الذي يسببه غلطاً ما: كل هذا يشكل الحد الأدنى لقواعد يستحق انتهاكها عقاباً ولو إنسانياً. إن الحق الطبيعي هو الذي لا يتغير، مثله مثل الطبيعة والعقل. لحد أن الله نفسه لا يستطيع أن يغير منه شيئاً...».

إن الله بالطبع، هو الذي أراد غرس مثل هذه المبادئ فينا. لكن الله نفسه الذي لا يستطيع أن يجعل من إثنين زائد إثنين يساوي غير أربعة، لا يستطيع أن يجعل ما هو شيء، في حد ذاته وبطبيعته، غير ذلك. ويكتب غروتوس بهدوء الجملة التالية: «إن كل ما أتينا على ذكره قد يحدث بطريقة ما، حتى ولو اتفقتنا على أن الله غير موجود، أو أنه لا يتم قط، فيما لو وجد، بالأمور البشرية. وهذا ما يستحيل تصوره بدون اقتراف جريمة فظيعة» (1).

### المخطط الكبير

إن الحق الطبيعي الذي كان يُعتبر، برأي القديس توما، انمكاساً للعقل الإلهي في الطبيعة العاقلة للآسان، يجد نفسه، من الآن فصاعداً، مقطوعاً عن جذوره اللاهوتية. إن هذا الأمر لا يحدث لأن مؤلف «قانون الحرب والسلام» ينكر هذه الجذور، وإنما لأنه يستبعدهما من النقاش بالرغم من أنه يتذكرها بصراحة. إن غروتوس يهتم اهتماماً علمياً، بشكل ما، بإضفاء أساس مستقل عن كل عقيدة دينية على المبادئ التي وُضعت لتفرض نفسها على كل الأمم: إن الطبيعة

= عاش فيها مستمداً على راتب فصيل خصصه له الملك لويس الثالث عشر (الذي أهدي الكتاب له). ولم ينسحان حاك روسو في «العقد الاجتماعي»، أن يشير لاهتمام غروتوس بأرصاء حكمه، وللملك عموماً.

(1) الاستشهادات مأخوذة من الترجمة الفرنسية التي قام بها جان باربيراك (J. BARBEYRAC) - منشورات (Leyde et Bâle) - 1759. في مجلدين - (الطبعة الأولى هي طبعة امستردام في عام 1724).

أنظر: «الحظاب التمهيدي» - ص: 3 إلى 8 - ص: 10 - الكتاب الأول الفصل الأول - ص: 48-50.



الانسانية المنظور لها بذاتها هي التي قدمت له هذا الأساس .

لقد عَجَلُ هذا الكالفيني المهرطق والمولندي البارز ، بهذا ، في عملية العلمنة التي كان اليسوعيون الكبار ، والكالفيني الارثوذكسي التوسيس قد طبعوا ، بشكل متناقض ، مراحلها السابقة . فقد ألح بللارمان وماريانا وسواريز على الطابع الطبيعي البحث ، والحق الانساني البحث للدولة ، وذلك بغية الرفع من قدر السلطة الروحية . بينما قام التوسيس رغم تدبئه ، كما رأينا ، ببناء نظام يتفق أولاً مع العقل . وبالإجمال ، فإن هذه العلمنة التدريجية للحق الطبيعي انبثقت - مثل النظرية السياسية - من هيجان المجادلات الدينية ، وظهرت كنتيجة حتمية بلا شك للانشقاق النهائي للوحدة المسيحية ! .

لقد أشرنا قبل قليل للاهتمام العلمي ، بشكل ما ، لغروتوس : ونحن لا نبالغ في هذا الأمر لأنه هو نفسه ألح عليه :

« كنت متنبهاً ، قبل كل شيء ، للقيام باختيار جيد للبراهين ، في الموضوع الذي يختص بالحق الطبيعي . وقد سعت جهدي لأن أبنيها على أفكار أكيدة ، بحيث لا يستطيع أي شخص أن ينكرها دون أن يكره نفسه على ذلك . لأن مبادئ هذا الحق ، إذا فكرنا فيها جيداً ، هي واضحة وبديهية بذاتها ، تقريباً بقدر ما هي كذلك الأشياء التي نعرفها بالحواس الخارجية ؛ هذه الحواس التي لا تتحدق قط ، شرطية أن تكون الأعضاء سليمة جيداً ، وأن لا ينقصها شيء عما هو ضروري لمعرفة المواد » (1) .

وهكذا يضع مؤلف الكتاب المأثور لعام 1625 ، أوتاد المنهج الجديد ، المتحرر بأكثر ما يمكن من علم اللاهوت ، والذي يأمل ، من خلال رد فعل عنيف ضد الطاعة العمياء للتقاليد ، في أن يخضع ميدان العلاقات الاجتماعية - السياسية ، المعقد للغاية ، للوضوح والبداية الرياضيين . لقد بدا له أن هذه الإرادة بتأسيس ما يبرهنه على الأسباب « الأكثر بدئية » ، تضمن نجاح المخطط الكبير الذي يتابعه ، والذي يتجلى ، على نحو مبسط جيداً ، بما يلي :

فمقابل المشهد الحزين والمخزي جيداً ، بالنسبة للجنس البشري ، وللعالم المسيحي بشكل خاص ، الذي يقدمه له عصره ( وهو مشهد حرب الثلاثين عام الدموية ) ، يدعو غروتوس ، بعد فيكتوريا ، وبعد سواريز ، للتضامن العالمي ولانتهاء مختلف الأجسام السياسية ، حتى ولو كانت سيئة ، لبشرية مشتركة . وينادي بحق ضروري ، سواءً بالنسبة لهذه الجماعة البشرية المشتركة أم لكل جماعة أخرى . إلا أن الحق الطبيعي ، كما يُعرّفه ، لا يعتبر كافياً لهذه الجماعة . لهذا فإن حقاً إرادياً ناشئاً عن الإرادة الصريحة أو الضمنية للدول ، أو لعدة دول ، هو ضروري أيضاً . لأن الحق لا ينتهي عند حدود دولة ما : إن الامراء والشعوب الأكثر قوة يحرصون دائماً على عقد اتفاقيات من أجل تحقيق مصلحة متبادلة . إلا أن هذا الحق الإرادي يجب ، بالطبع ، أن لا يخالف الحق الطبيعي - بالرغم من أن بإمكانه أن يكون له بعض الآثار عليه - وهو يجد ، في نهاية الأمر ، ضماته

(1) « الخطاب التمهيدي » - ص : 23

في إحدى القواعد الأساسية لهذا الحق وهي قاعدة الوفاء بالوعد (Pact sunt servanda) .

ذاك هو المخطط الكبير لغروتوس الذي يُعتبر ، بطيب خاطر ، مؤسس القانون الدولي العام . ( الأمر الذي يمكن أن يدع مجالاً للنقاش ، بالرغم من أن الفضل يعود له ، على الأقل وبلا جدال ، في تقديم أول « عرض مُنظم » لهذا العلم القانوني المستقل ) .

إننا سنشير فيما بعد لحدود هذا المخطط . فغروتوس ليس ايرسم ولا مور . إنه لا يقول بتحريم الحرب . ولا يعلم بتنظيم على مستوى البشرية يلغي الحرب من العلاقات فيما بين الدول . إنه يتردد فقط ( كما يقول ) على الظن الذي يعيش فيه الانسان العامي ، والقاتل بأن حالة الحرب لا تتفق مع « مراعاة أي نوع من أنواع الحق » (1) .

### السيادة

وسنشير أيضاً للموقف المعقد والمبهم والمتراجع كثيراً بالنسبة لالتوسوس ، الذي اتخذ غروتوس من قضية السيادة في الدولة . وهو موقف ارتبط بنظريته العامة في الدولة (2) ، وأثار فيما بعد انتقادات لأدعة وجهها مؤلف العقد الاجتماعي لمؤلف قانون الحرب والسلام .

فهو يعرف الدولة بأنها « جسم كامل من أشخاص أحرار انضموا لبعضهم البعض من أجل التمتع ، بهدوء ، بحقوقهم ، ومن أجل منفعتهم المشتركة » . إن غروتوس ، بعبارة أخرى ، يضع الفكرة التعاقدية والفردية في أساس المجتمع السياسي أو المدني . فلقد تحمل البشر عن المشاعة البدائية للأموال لكي يعيشوا بطريقة مريحة ومتمتع أكثر . طريقة تُشبع حاجات كل منهم بشكل أفضل ، وتضع كل واحد ، بشكل أفضل أيضاً ، بمنأى عن الخشب والاشجار ، وذلك بفضل حسنات سلطة عليا لم تكن معروفة في الحالة الطبيعية . إن الله ، دون أن يأمر بهذا التغيير ، لم يكن باستطاعته إلا أن يوافق عليه ، باعتباره خيراً بشكل عميق .

إن النتيجة الأولى لقيام هذا التجمع التام والكامل من أجل الحياة المدنية ، والذي يُسمى بالدولة أو بجسم الشعب ، تتجلى بالسيادة ، التي تعتبر رابطة نفيسة جداً ، « ونفحة الحياة » الكبرى ( كما يقول سينيكا ) التي تنشقها آلاف كثيرة من الكائنات . أين تكمن هذه القوة السيدة ، التي تُعتبر أعلاها مستقلة عن كل سلطة عليا أخرى ؟ بحيث أن أية إرادة بشرية أخرى لا تستطيع إلغاؤها ؟ . يجيب غروتوس بأسلوب مدرسي مميزاً بين الموضوع المشترك والموضوع الخاص : فكما أن البصر له ( كما يقول ) موضوع مشترك هو الجسم البشري ، وموضوع خاص هو العين . فإن الموضوع المشترك للسيادة هو الدولة أو جسم الشعب ، بينما الموضوع الخاص الذي تكمن فيه هو شخص واحد أو عدة أشخاص ، وذلك حسب القوانين والأعراف في كل أمة ، وهو ما يُسمى بكلمة واحدة بالسيد (Souverain) . ويعني هذا أن السيادة إذا كانت تعود بالأصل للشعب ،

(1) أنطرس - جد. بادوناف (J. BASDEVANT) : « مؤسسو القانون الدولي » (Les fondateurs du droit)

international - باريس - 1904

(2) المرجع السابق - ص : 186 وما بعدها .

فإنها ليست غير قابلة للتنازل . فإلّا الكها الأصلي يمكنه أن يتنازل عنها بواسطة عقد ما ، أو ميشاق خضوع أو حكم ، يُسند بموجبه لأمير أو لجمعية « ليس فقط حق ممارسة هذه القوة السيدية وإنما جوهرها أيضاً » : حينئذ يصبح للأمير ، على سبيل المثال ، حقوق خاصة يمكن الاحتجاج بها في وجه الشعب .

ويضيف غروتوس ، الحريص على استبعاد الأفكار المخربة للطاعة ، والتي كانت شائعة في عصره ، لما سبق ، ملاحظات من نمط تلك التي ستثير ضده الماشاعر الديمقراطية لجان جاك روسو ، وستجعل جـ . باربايراك ( J. Barbeyrac ) ( مترجم كتاب « في قانون الحرب والسلام » للفرنسية ، في عام 1724 ) ، يقول : بأن مؤلفه « قد أعطى الكثير لسلطة الملوك » . ومن هذه الملاحظات التي ستجعل القارئ يقع في حيرة من أمره ، قوله على سبيل المثال :

« يجب رفض رأي أولئك الذين يزعمون بأن القوة السيدية تعود دائماً وبدون استثناء للشعب ، بحيث يكون لديه الحق بقمع الملوك ومعاقبتهم في كل مرة يسيئون فيها استعمال سلطتهم . . . كم سببت مثل هذه الفكرة من شرور ، وكما يمكنها أيضاً أن تسبب ، إذا حدث واقتضت بها النفوس جيداً . . . إن من المسموح به لكل إنسان ، بشكل خاص ، أن يجعل من نفسه عبداً لمن يريد . . . فلماذا إذن لا يستطيع شعب حر أن يخضع نفسه لشخص واحد أو لعدة أشخاص ، بحيث ينقل لهم كلياً الحق بأن يحكموه ، بدون أن يحتفظ لنفسه بأي جزء من هذا الحق ؟ . . . »

أو قوله أيضاً :

« يستخلص البعض . . . حجة عما يقوله الفلاسفة : وهو أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين وليس لمصلحة أولئك الذين يحكمون . ويتبع هذا ، على ما يُزعم ، بأن المحكومين هم أعلى من أولئك الذين يحكمون ، لأن الغاية أكثر أهمية من الوسائل . لكنه ليس من الصحيح ، عموماً وبلا قيد ولا شرط ، أن كل حكم يُقام لمصلحة المحكومين . . . إن هناك حالات أخرى من الحكم يبرز فيها نوع من الخضوع التبادلي بين الملك والشعب ، بحيث أن جسم الشعب يجب أن يطيع الملك ، طالما أنه كان يستعمل سلطته بشكل جيد . لكن الملك أيضاً يصبح بدوره خاضعاً للشعب عندما يسيء استعمالها » ( ١ ) .

ومع ذلك فإن فكر غروتوس لا يمكن أن يُختصر ، بدون ظلم ، في هذا المظهر الوحيد ( الذي يتجلى فيه بوضوح شديد ميل لدمج الملكية التي يمكن ، من حيث جوهرها ، التنازل عنها ، والسيادة ) . فهو لم ينسَ أن يعالج في فصل طويل من كتابه مسألة حرب الرعية ضد الملوك ؛ حيث يُعد فيه سبع حالات تكون فيه المقاومة النشطة للملك شرعية . وبدون الدخول في التفاصيل ، فإنه يكفي استخلاص المبدأ العام لهذه المقاومة الافتراضية بالقول : بأن الملك له الحق بالطاعة ، لأنه

( ١ ) انظر ترجمة باربايراك - ص : 56- 120- 126- 129- 130

يتطابق باعتباره موضوعاً خاصاً للسيادة ، مع الدولة التي تعتبر موضوعها العام . إلا أن حقه لا يعتبر موجوداً إلا بمقدار وجود هذه المطابقة نفسها ، المثبتة بميثاق الخضوع . لكن الميثاق المذكور يمكنه أن ينص على اقسام أو على تحديد للقوة السيدة ، بدل النص على تنازل كلي عنها . وفي مثل هذه الحالات فإن أي تعدٍ من جانب القوة السيدة يؤدي إلى نشوب المقاومة بصفة عادلة ( وهذا دون نسيان أن سلوك الملك ، المستفيد من تنازل كلي ، من شأنه أن يجرده من حقوقه الشرعية ، لحد إيقاف كل مطابقة بينه وبين الدولة : « إنه يظهر بالحقيقة كعدو لكل الشعب ، لأنه يعمل على إضاعته » (1) .

إن إعطاء الكثير لسلطة الملوك لا يعني إذن ، بالنسبة لغروتوس ، أنه يجيذ ، بأي طريقة ، الحكم الطغياني ، أو أنه يحتاج لسلطة إستبدادية . إن باربايوك نفسه يحرص على القيام بتمييز في هذا الصدد ، وذلك بمقارنته بين غروتوس ومكيافلي .

وكذلك بمقارنة غروتوس بهذا الانجليزي المعاصر المسمى توماس هوبس ، الذي نشر في باريس ، في عام 1642 بحثاً سياسياً عنوانه « في المواطن » (Du citoyen) ، والذي اعتبر باربايوك أن مبادئه ليست أقل « فظاعة » من مبادئ مكيافلي . لقد قرأ غروتوس « في المواطن » ، وإذا كان قد وافق على ما كتب فيه لمصلحة الملوك ، فإنه لم يُخف ( في رسالة أشار لها باربايوك ) عدم قبوله بالأسس التي شيد عليها هوبس أراءه : ألم يطرح هذا المشائم الانجليزي كمسلمة « أن كل البشر هم طبيعياً في حالة حرب » ؟ (2) .

لقد كانت تجري حينذاك أحداث كبرى ومأساوية في وطن المفكر السياسي الذي كان يشد الانتباه بقوة : فقضايا السيادة كانت تُطعَمُ فيه بالصراعات المعقدة ذات الجذور الدينية .

## 5 - في إنجلترا : نحو الثورة الطهرية

لقد قامت الانجليكانية بتأميم الدين حينما جعلت من الملك الرئيس أو الحاكم الاسمي للكنيسة . وإذا كانت بعض العناصر ذات الالهامات اللوثرية تسير جيداً هذا المفهوم ، فإن الروح الحقيقية للكاليفينية كانت تتفق معه بصعوبة . ولهذا فإن بريطانيا ، في عهد اليزابيث تيودور ، المسماة باليزابيث الأولى ، الابنة الثانية لهنري الثامن ( والتي خلفت ماري ، في عام 1558 ، لتحكم حتى عام 1603 ) شهدت ، بالإضافة للاحتجاج الكاثوليكي ، احتجاجاً كاليفينياً رهيباً تمثل بحركة المشفقين ، الموصوفين بالطهرين (Puritans) . إن هذا التعبير ، الذي اخترع ، على ما يبدو ، في عام 1565 تقريباً ، كان يشمل عدة طوائف ( منها « المستقلون » الذين ينبغي تمييزهم بعناية عن السكاليفينيين « البريبتاريين » (Presbytériens) ) ، يجمع فيها إتهامها المشترك

(1) المرجع السابق - ص : 193 وما بعدها .

(2) المرجع السابق - مقدمة للترجم - ص : 30

(3) أنظر مقدمة جون ميتون للابرواجيتيكا - منشورات Bilingue - بلويس - Aubier - 1969 - ص : 23

باستئصال كل آثار البابوية المكروهة من البروتستانتية، وتطهير الكنيسة الانجليكانية المطبوعة، بشكل محزن، بروح التسوية<sup>(٢)</sup>.

ولقد كان لهذه الظاهرة الدينية الحقيقية تأثير سياسي خطير. فقد « انتشرت الطهيرة، كما كتب ف. مورو (F. Mauro)، بشكل خاص لدى برجوازية المدن وصغار النبلاء في الريف، أي لدى الطبقات التي ينتمي إليها النواب في مجلس العموم... وكانت قوة دينية اتجهت لتصبح قوة سياسية معارضة للملكية »<sup>(٣)</sup>.

إلا أن الانجليكانية، والسلطة الملكية في نفس الوقت، وجدت مدافعاً قوياً في شخص اللاهوتي ريتشارد هوك (Richard Hooker) الذي نشر، في السنوات الأخيرة من عهد إليزابيث، واعتباراً من عام 1594، كتاباً بعنوان « قوانين السياسة الكنسية » (The laws of ecclesiastical polity).

فقد سعى هوك لاثبات أن الطهريين، برفضهم لقوانين الكنيسة الرسمية، اتخذوا موقفاً من المتعذر الدفاع عنه لأنه يعني رفض كل التزام سياسي، وبالتالي كل مجتمع مدني.

فهذه القوانين لا تُطهر أي تعارض مع القانون الإلهي المنزل، ومع قانون العقل والطبيعة. ويرر المؤلف قوله بتحليل المفهوم القانوني يتبع فيه عن قرب القديس توما، ويأخذ فيه ثانية بالنقاط المشتركة للفكر السياسي في العصور الوسطى، ولا سيما تلك المتعلقة بقبول المحكومين الصريح أو الضمني بالسلطة: « إن القوانين، كما يكتب، لا تكون إلا كما تجعلها الموافقة العامة. ( لكن هوك لم يقبل، مع هذا، بحق المقاومة، كما لم يدعُ للطاعة السلبية ) ».

ومع ذلك، فإن النزعة الوسيطة تميز لدى هوك، كما يشير لذلك أحد المعلقين، بالقومية التي تعتبر الانجليكانية تمثلاً لها، وذلك بطريقة « غير عادية حقيقة »، طريقة تبدو غير مفهومة للقديس توما ولنزعة الكلية الدينية. إن الأمر يتعلق الآن، بالنسبة لهوك، بخوض معركة « خاصة »، من أجل كنيسة « خاصة »، وفي لحظة « خاصة »، أكثر مما يتعلق بإعادة الحياة لتقليد كبير في الفكر السياسي أتى من مكان بعيد جداً ( وسيمود له الفضل في نقله بعد قرن كامل إلى

---

(٢) كتب أو. ليتود (O. LUTAUD) في تقديمه لاريوباسيتيكا (L'Arcopagitica) لميلتون (Milton): أنى الإصلاح ليضرب اسجلترة « في موجة ثانية ». وقد أدى هذا لحدوث « أزمة نحو » فريدة، وتشكل تدريجي « لروحة سياسية - دينية » مقلدة، مستحد خطوطها في سنوات 1640.

(1) موسوعة Pléiade - التاريخ المالي - 3 - ص 176

- حول الطهريين أنظر: ج. و. آل (J. W. ALLEN) « الفكر السياسي الانجليزي » (English political thought) 1603-1644 لندن 1938

- كريستوفر موريس (C. MORRIS) - « الفكر السياسي في اسجلترة من تيندال إلى هوك (Political thought in England from Tyndale to Hooker) - أوكسفورد 1953

انجلترة الويغ (Wigh)، أو الليبرالية). ومن هنا ينبع التأكيد بأن الكنيسة والدولة، في الأمة الانجليزية، لها نفس الأعضاء، وأنها متطابقتان بشكل أساسي؛ وبأن الدولة كلها تؤمن، ولديها إذن السلطة لربط ضماير أعضائها المؤمنين؛ وبأن خيار الطهرين ضد التسلسل الانجليكاني، ولصالح الدعوة الكالفينية على الطريقة الاسكتلندية (على سبيل المثال) يشكل جزءاً من الأشياء غير المهمة، وليس من الأشياء الأساسية.

وأن القوانين الكنسية، التي يضعها البرلمان، في ظل سمو الملك، هي بالنتيجة إلزامية تماماً أيضاً ولنفس الأسباب، مثل كل القوانين الأخرى؛ وأن عدم طاعتها يعني إذن، وهذا ما يجب البرهان عليه، رفض كل التزام سياسي ونسف كل نظام إجتماعي<sup>(1)</sup>.

وبعد أن تمّ التغلب على مختلف أنواع الاخطار، أو تلافيها على يد الزبائيت تيودور - التي أصبحت الملكة المملوكة البروتستانتية الكبيرة بعد هزيمة ارمادا ملك اسبانيا الكاثوليكي فيليب الثاني، في عرض السواحل الانجليزية، في عام 1588 - عادت هذه الاخطار لتظهر من جديد، وبجدة، مع قدوم أسرة ستيوارت الاسكتلندية للعرش بعد أن خلف ملك اسكتلندة جاك السادس من آل ستيوارت، الزبائيت، واعتلى عرش انجلترة، في عام 1603، تحت اسم جاك الأول.

فلقد كان الملك الجديد يميل للمجادلة وللمقايسة «تاجه بقبة الفقيه» (على حد تعبير ب. مستنارد)؛ لتذكّر مجادلاته مع سواريز في موضوع قَسَمَ الولاء!. لقد نَصَّبَ نفسه بالفعل، وبتهور، كفقيه في الحق الإلهي الملكي، الذي يريد أن يرى في الملوك «جنود الله»، أو أمة بحد ذاتهم، أعلى من القوانين، ومكملين بهالة السر؛ إن منازعتهم السلطة هي شكل من أشكال الخطيئة؛ فهل يُنَازَع فيها يمكن أن يفعله الله، ألا يكفي «الشعور بالالوهية» في الملك؟.

إن مثل هذا الملك كان مهياً للدخول في صراع مع الطهرين وكذلك مع برلمانه، وللتورط بعمق في هذا التشابك السياسي - الديني.

فقد عارض آراء الطهرين، الذين وصفهم بأنهم «طاعون حقيقي في الدولة والكنيسة»، بشعار التضامن بين التسلسل الانجليكاني والملكية: فلا أساقفة ولا ملك. وقام بحملة ملاحقة ضد الخارجين عن المذهب الانجليكاني. وفي عهده وقعت حادثة الآباء الحجاج (Pilgrim Fathers) الذين أبحروا في عام 1620 الى بليموث (Plymouth) ليؤسسوا فيها انجلترة الجديدة. ولدى رؤية هؤلاء المهاجرين لأسباب دينية، للشاطئ الأمريكي عقدوا فيما بينهم، علناً وأمام الله، ميثاقاً. وهكذا أقام عدد من الأفراد، الأحرار والمتساوين في الحقوق، والذين يُفترض أنهم عاندوا، من

(1) حول هوكر: أنظر آلن وموريس - المرجعان السابق الذكر.

- ب. دانتريغ: «المساهمة الوسيطة في الفكر السياسي» (The medieval contribution to political thought) - أوكسفورد - 1939.

- بيتر مونز (Peter MUNZ): «مكانة هوكر في تاريخ الفكر» (The place of Hooker in the history of thought) - لندن - 1952.

خلال نفهم الارادي ، للحالة الطبيعية ، مجتمعاً سياسياً جديداً كلياً بواسطة فضيلة الموافقة العلنية .

وعلاوة على هذا ، فقد خاض الملك المصطهد معركة مع برلمان لم يكن يُدعى للاجتماع إلا عندما يحتاج الملك لاعانات مالية ، لكنه كان يُعَدُّ ، مع محاكم القضاء العادي (Commun law) ، من الامتيازات الملكية ، ويحمّد تطلعات جاك الأول للسلطة المطلقة . لقد بقيت إنجلترا متأثرة كثيراً بالمفهوم الوسيطى للانجرام بين أعضاء الدولة . هذا المفهوم الذي كان يستبعد كل تفوق لأحدهما . بحيث أنه كان من العسير عليها الانحياز للمنطلق البوداني في السيادة . وقد نطق الفقيه الكبير السيد ادوارد كوك (Sir Edward Coke) ، الذي اصطدم به الملك ، بهذه الكلمة الماثورة : « أن الشرعة الكبرى هي طرف سفينة لا يحتمل وجود سيد » . أما السير فرنسيس بيكون (Sir Francis Bacon) ، خصم كوك ، وكبير القضاة في عام 1618 ، فقد تجنب نصيح الملك بأن يحكم بدون برلمان ، بالرغم من أنه كان من أنصار تفتح الملك بامتيازات واسعة . لكن معارضة السيادة الملكية ببساطة بالسيادة البرلمانية سيكون ، قبل الحرب الأهلية ، من قبيل التفسير الخاطئ للوضع الدستوري (1) .

وعندما توفي ، في عام 1625 ، جاك الأول الذي امتنع عن دعوة البرلمان للاجتماع ، فيما بين عامي 1614 و 1621 ، وأظهر عدم تفهم نادر للانجليز ، كانت الحرب الأهلية وشيكة والوقوع ، بشكل جلي ، إلا إذا حدثت معجزة . فقد كان هناك معسكران يقفان وجهاً لوجه : الملك والكنيسة الانجليكانية و « الجامعات » من جهة أولى ، والبرلمان والپطريون من جهة ثانية . ولم يأت خليفة جاك ، ابنه شارل الأول بالمعجزة . فقد ورث كل هموم أبيه ، رغم أنه لم يكن أبداً فقيهاً متوجهاً مثله . لقد كانت المجتمعات الصغيرة ذات الشكل الديمقراطي ، التي نمت في إنجلترا - الجديدة ، منذ 1620 ، تؤثر كالمخيرة على إنجلترا القديمة : فقد كانت تُبرز العديد من التاذج التي بدت الظروف الدينية والسياسية في الوطن الأم ، بالمقارنة معها ، غير مقبولة بنظر الكثيرين . إلا أن هذا الحماس « للأرض المقدسة » الواقعة فيما وراء البحار لم يؤد ( أو لم يؤد بعد ) لظهور الدعوة الجمهورية . فالخط المهيمن كان خط النزعة الدستورية الديمقراطية ، الذي يتضمن نقل الادارة الحكومية التي يمارسها الملك الى مجلس العموم الذي يضم الممثلين المنتخبين للأمة الانجليزية . ( الأمر الذي كان يعني أيضاً الابتعاد كثيراً عن المفهوم التقليدي ) . ضمن هذه الظروف كان من الطبيعي أن يصادف شارل صعوبات متزايدة ، دون أن يستطيع مع ذلك التنبؤ بسير الاحداث التي لم يسبق لها مثيل من حيث القسوة (2) .

ففي عام 1628 اضطر شارل للقبول بعريضة الحقوق (Petition of Rights) التي فرضها

(1) حول جاك الأول - أنظر : الأعمال السياسية لجاك الأول ، (The political works of James I) - منشورات 1918. Cambridge Mass (C.H. Mc Ilwain)

(2) أنظر : ج. سيرفيه (J. Servier) - « تاريخ اليوتوبيا » (Histoire de l'Utopie) - منشورات 1967- N.R.F. - ص: 123

البرلمان ، والتي كان السير إدوارد كوك « وسيطوحي القانون العادي » ، محركها الأول . وقد كانت العريضة أول وثيقة دستورية ، بعد الشريعة الكبرى ، تضمن الحريات الفردية ضد التعسف .

لكن شارل قام بعد ذلك بقليل بحل البرلمان ، والحكم بدونه بطريقة ما حتى عام 1640 . وقد استعان لذلك ببعض الوسائل المالية وبشيء من التعسف . ثم قام بدعوة « البرلمان الصغير » للاجتماع ، ثم حُلّه بعد ثلاثة أسابيع . وأخيراً قام بجمع « البرلمان الكبير » الذي سينعقد لمدة ثلاث عشرة سنة ، أي حتى عام 1653 . . . ولكن ، في هذا التاريخ الأخير ، كان كل شيء قد تغير .

فقد هُزِمَ شارل وأُسِرَ من قبل جيش الطهريين أو أصحاب الرؤوس المستديرة ، بقيادة كرومويل (Cromwell) . ثم حُكِمَ عليه وقطع رأسه في عام 1649 ( وهكذا لم يتراجع شعب أمام فظاعة قتل ملك ، وسمحت العناية الإلهية بحصول ذلك ! ) . وتأسست الجمهورية ، وحكم كرومويل لمدة أربع سنوات بمساعدة برلمان عاجز ، قبل أن يكرس أخيراً دكتاتوريته ، ويُلقب نفسه بالورد الحامي لجمهورية إنجلترا واسكتلندا وأيرلندا (1) .

وفي عام 1651 طهر هوبس كتاب « اللوفياتان » الذي تابع بمزيد من الاتساع نفس مخطط كتاب « في المواطن » الذي ظهر في عام 1642 ، وهو : أن يبين لرعايا السادة خفايا التمرد وطرقه المظلمة ، وذلك لمصلحة « طريق السلام » الكبير والواضح .

---

(1) أنظر : ف. مورو (F. MAURO) - في : موسوعة بلياد - التاريخ العالمي - 3 - ص 209-210



## الفصل الخامس

### توماس هوبس : أو الفردية الاستبدادية

« إنزعوا الطاعة ( وبالتالي ونام الشعب ) من أي نوع من أنواع الدول ، وسترون كيف سيتحلل هذا الشعب في مدة وجيزة . وسيكتشف أولئك الذين يصرمون بقصد إصلاح الجمهورية ، أنهم بذلك يدمونها » .  
( اللولياتان ( الفصل 30 )

« إن الأسطورة التي خلقها هوبس هي من القوة والاشارة بحيث أنها ما تزال تسلط على أرواحنا وقلوبنا حتى الآن » .  
بمسيران داتتر يف

ولد توماس هوبس (Thomas Hobbes) ، في عام 1588 ، قبل الأجل الطبيعي لولادته ، وفي وقت كان فيه الأسطول الاسباني ، الارماذا المزعوم بأنه لا يُفهر ، يهدد السواحل الانجليزية . هل يُفسر الرعب الذي شعرت به أمه حينذاك ولادته السابقة لأوانها ؟ . لقد كان هوبس ، الذي قال عن نفسه : « الخوف وأنا توأمان » ، مبتلياً دائماً ، وبشكل غير عادي ، بمزاج حساس من الخوف .

ولقد كانت المناقشات التي لا تنتهي حول سلطات الملك ، وحقوق الضمير الفردي ، وتفسير التوراة - هذا التوراة الذي لم يكف الطهريون عن الاستناد له ، ضد الكنيسة القائمة - وهو طالب في اكسفورد ، تثير في نفسه رعباً عميقاً ، لأنها كانت تُقوّض السلطة ، وتؤدي للحرب الأهلية بالتأكيد !

وعندما رأى ، منذ عام 1640 ، الصراع بين الملك والبرلمان يشتد بشكل خطير ، اختار المنفى لمدة استمرت إحدى عشرة سنة ، أي حتى شتاء 1651- 1652 . وكان أحد الأوائل الذين هربوا من إنجلترا التي كانت فريسة للكثير من الاضطرابات . ولهذا تواجد في باريس عندما نشر كتاب « في المواطن » ، عام 1642 ، وهو العام نفسه الذي اندلعت فيه بالفضل ، في وطنه ، الحرب الأهلية المتوقعة والتي كان يخشى منها . ( وقد عرفنا سابقاً رأي غروتيوس الواضح في المؤلف ) . وكان عمر هوبس حينذاك أربع وخمسون سنة . وعندما بلغ الثالثة والستين من العمر رأى أنه يستطيع ، بلا تهور ، العودة إلى وطنه الذي أصبح جمهورية ، والذي ظهر فيه لتوه الكتاب الضخم الذي يعمل عنوان اللولياتان (Leviathan) الذي بدأ بتأليفه في فرنسا بعد كتابه « في المواطن » ، والذي يعرض فيه

فلسفته السياسية في شكلها النهائي (١) .

## 1 - روح هوبس : ومتطلباته

إن هذه الفلسفة ، التي أوفقت بقوة وهيمنت على موضوعها : الدولة ، هي نتاج الاكتفاء الغريب بين قلب متعطل للأمن ، ويمثل السلام بالنسبة له الخير الأسمى ، وروح جموحة ذات شمولية مهدئة وأصالة عنيدة .

لقد أوقف هوبس ، من أجل أن يكتب « في المواطن » ، مخططاً طموحاً للبحث والانتاج الفكريين . وكان يتصور وهو المفتون ، وفقاً للتيار العام في عصره - الذي هو أيضاً عصر ديكارت (Descartes) - بالهندسة وبالنهج الاستنتاجي للرياضيات ، نظاماً دقيقاً بشكل تام ، ومغلقاً من كل جانب ، ويُفسر ، إنطلاقاً من الحركة : العالم النفسي والعالم الأخلاقي والعالم السياسي ، مثلاً يُفسر العالم الطبيعي . لقد كان الأمر يتعلق بالنسبة لهوبس ، الذي سيطر عليه مبدأ السببية الميكانيكي ، بملاحظة الأسباب والنتائج وتشابكها . هذا التشابك الذي هو أيضاً عبارة عن تسلسل في الحركات ، لأن الحركة هي البداية لكل شيء . لقد كان العالم الطبيعي عبارة عن آلية وعن آلة . وكذلك كان الإنسان الفردي - في نظر هوبس ، الفيلسوف الاسمي (nominaliste) الذي لم يكن يأخذ بالاعتبار إلا الأفراد - آلية وآلة . هل هي للمادية ؟ . ولكن ما هي المادة ، بالنسبة له ، بالضبط ؟ . إن جهد هوبس ، حسب رأي ر. بولان ، يتركز على قضية ما وراء طبيعية أقل مما يتركز على قضية طبيعية (٢) .

إن الإنسان هو إذن آلية وآلة . فمن الحركة يولد الاحساس . وسواء تعلق الأمر بشهوة أم برغبة ، باشمئزاز أم بكرهية ، فإن في هذا « بداية صغيرة لحركة » ، أو لجهد باتجاه شيء ما ، أو ابتعاداً عن شيء ما . « إن كل إنسان يسمي ما هو مجتمع بالنسبة له خير ، وما هو غير مجتمع شر . وهكذا يختلف كل إنسان عن غيره بمزاجه أو بطريقة وجوده . ويختلف عنه في التمييز بين الخير والشر » . إن الشر الأسمى هو الموت . والعذاب الذي يسببه شقاء إنسان آخر هو الشفقة . وهذه الشفقة تأتي من تخيل أو توهم شقاء مستقبلي بالنسبة لنا . « إن الإرادة ، أو عمل الإرادة ، ليست شيئاً آخر غير « الشهية الأخيرة في المدالة » : الشهية الأخيرة - أو الإشمئزاز الأخير - التي تضع نهاية لجدل ، وتؤدي فوراً للفعل أو لعدم الفعل . إن ما يُسمى بالسعادة يوجد عندما تتحقق رغباتنا بنجاح دائم . ومن هنا تنشأ « اللذة المستمرة » : إنها لا تكمن قط في النجاح وإنما في القدرة على النجاح » . إن

(1) « أطر » مقدمة م. لوكاشوت (M. OAKESHOTT) للطبعة الانجليزية لعام 1946 (الصادرة عن منشورات Basil Blackwell - لوكسفورد) .

- وف. تريكو (F. TRICAUD) للترجمة الفرنسية الصادرة ضمن سلسلة « الفلسفة السياسية » - عن منشورات Sirey - باريس 1971 .

- و. ر. بولان (R. POLIN) - « السياسة والفلسفة لدى توماس هوبس » (Politique et philosophie chez Thomas Hobbes) - باريس 1952 . F.U.F.

(2) أنظر مقالة ر. بولان عن هوبس في الموسوعة العالمية .

الشعور بقدرتنا ، وبقوتنا الأعلى من قوة الغير هو العنصر الأساسي في هذه اللذة . إن الغنى والعلم والشرف ليست إلا أشكالاً لهذه القوة . إن هناك في الإنسان رغبة دائمة لا تتوقف في امتلاك القدرة ، وفي اكتساب قدرة بعد قدرة . وهذه الرغبة لا تتوقف إلا عند الموت . إن هوبس يقارن الحياة بسباق يشكل فيه التقدم على المنافسين الهدف الوحيد والجائزة الوحيدة : « إن السعادة تكمن في التجاوز المستمر لذلك الذي كان يسبق » أما الموت فهو في الانسحاب من السباق » (1) .

إن الإنسان يتميز عن الحيوانات الأخرى بعقله ، الذي لا يُعتبر إلا حساباً ( أي جمعاً وطرحاً للنتائج ) (2) ، وبالفصلية والرغبة في معرفة لماذا وكيف ، وبالدين التابع ليس فقط من هذه الرغبة ، وإنما أيضاً من القلق من المستقبل والخوف من الغيب .

إن مكيا فلبي نفسه لم يعرّ طبيعة الإنسان إلى هذا الحد . وانطلاقاً من هذه التعرّية يعتبر هوبس ، المفكر السياسي الذي تسلطت عليه الدقة الاستنتاجية لأقليدس (Euclide) ، والاكتشافات التي جاء بها جاليله (Galilée) وهارفي (Harvey) حول الطبيعة الفيزيائية ، أن من واجبه أن يبني علمياً الآلة ، أو « النموذج الميكانيكي » الذي يتجلى في الدولة العقلانية التي سُمّوها « اللوفياتان » . وقد استعان ، في سبيل حاجات قضيته ، بالمصطلحات الكلاسيكية لحالة الطبيعة والحق الطبيعي والقوانين الطبيعية . لكنه استعملها في سياق مختلف جذرياً عن التقاليد الرواقية والمسيحية ، وكذلك عن العلمنة التي قام بها غروتيوس .

وبالطبع ، فإن هوبس لم يستطع ، مثله مثل بودان ، أن يستند على مذهب الحق الإلهي الملكي . لكنه بالعكس ، كان يستطيع أن يأخذ الكثير من بناء بودان الفخيم الخاص بالسيادة .

## 2 - من البشر الطبيعيين إلى الإنسان الاصطناعي : الدولة - اللوفياتان

إن الإنسان ، إذا نُظِرَ إليه في حالته الصافية كفرد معزول ، وفي عدم قابليته الطبيعية للتواصل ، يتمتع على كل الأشياء ، بحق عام ومطلق ؛ حق طبيعي في ممارسة قدراته الطبيعية : وهذا الحق هو الترجمة لقدرته غير المحدودة على استعمال إرادته في السعي وراء السعادة ، أي في التحقيق المستمر لرغباته .

(\*) إن العقلانية لدى هوبس لا تستمد جذورها - كما يشير لذلك م. أو أكشوط ، من التقاليد الكبري الأفلاطونية - المسيحية : فالعقل لديه ليس « إلهارة إلهية للروح التي توحد الإنسان مع الله » ، والتي بها يمكن للبشر أن يتناولوا القربان ، وإنما هو التصكير : أو ، بعبارة أخرى ، حساب النتائج الذي يقوم به كل فرد لحسابه الخاص ، والذي يوجّه إرادته . إن هذا الحساب لا يُعتبر معصوماً عن الخطأ ولا يشغل كل المكان لدى الإنسان ، لأن هذا يبقى « بصورة أساسية مخلوقاً انفعالياً » .

(1) الاستشهادات مأخوذة من مؤلف هوبس الذي ترجمه هولباخ (HOLBACH) عن الإنجليزية في عام 1772 : في الطبيعة البشرية » - باريس - منشورات VRIN - 1971 - مقدمة إميليان نيرت (Emilienne NAERT) .

أو أكشوط - المرجع السابق ذكره - ص : 27

## المشكلة وحلها

لكن الانسان ليس وحيداً . فالفرد ، المساوي لكل فرد آخر ، يجد كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته . إن كل فرد يصادف في كل فرد منافساً له . وكل فرد يُعتبر عدواً لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع كل فرد . وهكذا يصبح الكل في حالة حرب ، إفتراضية على الأقل ، مع الكل ، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم ، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد .

في مثل هذه الحالة لا يكون هناك من قانون غير قانون القوة والحيلة . فالقضية ليست قضية عدل أو ظلم ، وليست قضية مآلٌ وما لي : إن ما يعود لكل إنسان هو فقط ما يستطيع أن يمتلكه ، وما لديه القوة على الاحتفاظ به . إن مثل هذه الحالة تمنع كل زراعة ، وكل صناعة ، وكل ملاحه ، وكل علم ، وكل أدب وكل فن وكل مجتمع : إن ما يسود في هذه الحالة ، « وهذا هو الأسوأ من كل شيء » ، هو الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف . ولهذا فإن حيلة الانسان تتميز فيها بالعزلة والكذب والتعبد . وتكون شبه حيوانية وقصيرة .

إن على الانسان أن يخرج من مثل هذه الحالة ، وإلا فإن الجنس البشري سيكون مهدداً بالدمار . وهو لديه الامكانية للقيام بذلك ، بفضل العديد من غرائزه وعقله . فبعض غرائزه تحثه بالفعل للميل للسلام : ومنها بشكل رئيسي خوفه من الموت العنيف ، ورغبته بالاشياء الضرورية لحياة متمتع ، وأمله في الحصول عليها بوسائل يصطنعها بنفسه . أما عقله ( أي حساب مصلحته بالطبع ) . فيوحي له بمواد ملائمة لاتفاق سلمي ، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها . إن العدالة والانصاف والاعتدال والشفقة ، وبصفة عامة ، أن تفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه لنا : هي ما يُسميه هوبس ، خلافاً للأصول ، « بقوانين الطبيعة » . إن هذه القوانين ليست أوامر ، وإنما هي تعليمات وقواعد عامة للاخلاقيات التي يكتشفها العقل ( والمقبولة في كل مكان ) من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم . إنها ، من جهة أخرى ، معاكسة لعدد هام من شهواتهم الطبيعية التي تدفعهم « للمحاباة والغرور والانتقام ، والسلوكات الأخرى من هذا النوع » .

وبعمل هذا الدفاع المزدوج ، يقوم البشر الطبيعيون ، من أجل الدفاع عن أنفسهم وحماية أنفسهم ، بإيجاد هذا الانسان الاصطناعي ذي القوام والقوة الأعلى للغاية من قوتهم ، هذا اللوليثان الكبير وهو اسم وحش بحري ورد الحديث عنه في التوراة ( ، الذي هو الدولة أو الجمهورية أو الكومنولث (Commonwealth) بالانجليزية ، أو المدينة (Civitas) باللاتينية . إنه عبارة عن جمهورهم المتحد في شخص واحد يمثلهم جميعاً . لقد أجاز كل واحد منهم له استعمال قوة وثروات الجميع « بالشكل الذي سيراه ملائماً » من أجل تأمين سلامهم في الداخل والدفاع المشترك عنهم ضد أعداء الخارج . إن أي قوة أخرى لا يمكن أن تقارن بقوة هذا « الإله الفاني » الذي يُسك بالسلطة

السيدة : إن الرعب الذي توحى به قوته تسمح له بأن يقوِّب إرادات الجميع من أجل خير الجميع » (1).

إن هوبس يشدد بقوة على أنَّ هذا اللوفيَّان الكثير هو نتاج الفن الانساني والحيلة الانسانية والارادة الانسانية التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع . إنَّه لا ينبع أبداً ، كما كان يعتقد أرسطو ، من نزعة اجتماعية غريزية لدى الانسان ( الحيوان السياسي ) المدفوع بطبيعته لتحقيق كماله في المدينة . لقد استطاع أرسطو أن يشير لواقع أن بعض الحيوانات ، كالنحل والنمل ، كانت تعيش في مجتمع مع بعضها البعض ( ولهذا صَنَّفها في عداد الحيوانات السياسية ) ، ومع ذلك فإنَّ الجنس البشري يختلف عنها لأسباب عديدة : فالانسان الطبيعي ، المنغلق على نفسه ، لم يكن ليأتي للمجتمع السياسي إلا بفعل الحاجة . إن بالامكان تقدير كم أن فكرة الحيلة هذه هي أساسية بالنسبة لمؤلف هذا الكتاب الشهير والفريد من نوعه ، من خلال الاستشهاد التالي المأخوذ من المقدمة :

« إن الفن هو الذي يخلق هذا اللوفيَّان الكبير . . . الذي تعتبر السيادة فيه نفساً اصطناعية لأنها تعطي الحياة والحركة لمجموع الجسم . . . إن الحكام والموظفين الآخرين هم مفاصله الاصطناعية . أما المكافأة أو العقاب ، المرتبطين بمقر السيادة ، واللذين يحركان كل مفصل وكل عضو من أجل قيامه بإنجاز مهمته ، فهما اعصابه . لأن هذه الاعصاب تلعب نفس الدور في الجسم الطبيعي . وأما ازدهار وغنى كل الأعضاء المخصوصين فيها قوته . إن حماية الشعب هي قضيتهم ؛ والمستشارون هم ذاكرتهم ؛ والانصاف والقوانين هي عقله وإرادته الاصطناعيين ، والوثام هي صحته ، والاضطرابات المدنية داءه ، والحرب الأهلية موته » (2).

### الاجراء : ميثاق النقل

ولكن بأي إجراء أنتجت وتجمعت وتوحدت أجزاء هذا الجسم السياسي ، بالأصل ؟، بإجراء العقود أو الموائيق أو الاتفاقيات .

إن المقصود بهذا هو نوع من العقد أو الميثاق الاجتماعي الخالق كلياً ، والذي لا يستند الى أي واقع « عضوي » موجود مسبقاً . إن الأمر يتعلق بعقد أو بموائيق مبرمة بين البشر الطبيعيين فيما بينهم ، وذلك لمصلحة طرف ثالث لم يتعهد ، من جهته ، تجاههم بأي التزام ، بل على العكس للكلية . ويعتبر هذا الطرف الثالث ( سواء أكان فرداً أم جمعية ) قانونياً « الشخص الوحيد » الذي يتحد فيه جمهورهم . إن الأمر يحصل كما لو أن كل واحد منهم قال لكل واحد : (إني أجزئ لهذا الشخص بأن يحكمني ، وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز

(1) أنظر ترجمة تريكو للوفيَّان - الفصل 18 - ص : 121 وما بعدها .

والفصل 14 - ص : 128 وما بعدها - الفصل 17 : ص : 173 وما بعدها .

(2) اللوفيَّان - ترجمة تريكو - ص : 5 .

كل أعماله بنفس الطريقة . إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء .  
 « للشخص الوحيد » لكي يمتلك هو فقط ، من الآن فصاعداً ، إرادة مطلقة . إن النقل يكون كلياً ومطلقاً مثل الحق نفسه . وهو نقل لا يمكن الرجوع عنه . إن كل واحد سيعتبر نفسه المؤلف لكل ما سيُفعل ، من الآن فصاعداً ، من أجل تحقيق الأمن المشترك والسلام . إن كل واحد سيخضع مقدماً لإرادته ورأيه لإرادة ورأي السيد ، أو اللوفياتان الكبير ، الذي تكوّن بواسطة هذه المواثيق المبرمة بين الأفراد . لهذا نفهم لماذا شبّه هوبس هذا الاجراء « بكلمة » « لنخلق الإنسان » التي تُلَفَّظ بها الله حين قيامه بعملية الخلق » . ونفهم أيضاً لماذا تبدو رمزياً في واجهة الكتاب صورة عملاق متوج يتكون نصف جسمه الأعلى وفراعيه من كمية من الأفراد الصغار المتراكمين فوق بعضهم البعض : إنها بالفعل بنية اللوفياتان ، نتاج الفن والحيلة الانسانية ، الذي عرف كيف يوحّد ويُنزِل في شخص واحد جمهوراً من الأفراد ، ويثملهم جميعاً . ونشير إلى أن اللوفياتان العملاق كان يسك بيده اليمنى سيفاً مرفوعاً فوق الريف والمدينة ، بينما يحمل في يده اليسرى ( وسنرى لماذا ) عصا الكنيسة الانجليكانية .

ويُلحّ المؤلف على أن البشر الطبيعيين ، بفرصهم على حرّيتهم هذه القيد الملازمة للحياة في المجتمع المدني أو الدولة أو الجمهورية ، إنما رضخوا لاهتمامهم الكبير بتوفير سبل بقائهم وحياتهم بشكل أكثر سعادة . إن الأمر كان يتعلق بالنسبة لهم بانتزاع أنفسهم من يؤس حالة الحرب ( الافتراضية ، إن لم تكن المعلنة ) التي كانت تنجم حتّى عن عدد لا بأس به من شهواتهم الطبيعية ، وعن عدم وجود « سلطة مرئية » تعمل على دفعهم ، بواسطة الخوف من العقاب ، لتنفيذ اتفاقياتهم ومراعاة قوانين الطبيعة » . إن السلطة المرئية هي بالضبط السيف . أما الاتفاقيات والمواثيق فلا تشكل بدون السيف ، وكما عبّر هوبس عن ذلك بقوة ، إلا كلمات وعبارات جوفاء غير قادرة على أن تضمن للناس أقل قدر من الأمن . إن هؤلاء سينتظرون من السلطة المرئية حياة فعالة ، لقاء طاعتهم لها . إن هوبس الذي تسلط عليه وسواس الاضطرابات التي وقعت في زمنه بانجلترا ، لم يكن يهدف من تأليفه للوفياتان ( وهذا ما أوضحه في السطور الأخيرة من كتابه ) ، إلا أن يضع أمام أنظار معاصريه العلاقة المتبادلة التي توجد بين الحماية والطاعة .

إنها علاقة وثيقة جداً في الواقع ، وملزمة لطبيعة العلاقة بين السيد ورعاياه . إن السيد إذا فقد ، لأي سبب كان ، قدرته على الحماية ، فإن الرعية تعتبر نفسها عملياً في جُلٍ من كل واجب بالطاعة والاخلاص له .

« إن الحق الذي يمتلكه البشر ، بالطبيعة ، بحماية أنفسهم عندما لا يستطيع أي شخص آخر أن يفعل ذلك ، هو حق لا يمكن التخلي عنه بموجب أي اتفاق . . . لأن الغلبة التي يستهدفها الخاضع ، هي الحماية » . إن الرعية التي لم يعد لديها أي أمل بانتظار الحماية من سيدها الشرعي ، ستبحث عنها في أي مكان آخر . ولهذا فإنّه في حال هزيمة السيد على أثر حرب أجنبية أو أهلية ، فإن الرعية المتحررة حينئذٍ من التزامها الأصلي ، تصبح مضطرة للالتزام تجاه المنتصر . وفي هذا يكمن الاستثناء الوحيد لمبدأ عدم إمكانية الرجوع عن ميثاق النقل الأصلي . إن من غير المقيد الإشارة لما

يوجد من برودة متفعية في هذا الرفض لكل إخلاص عاطفي ، ولكل استدعاء لفهوم الشرعية ! إن من المناسب أن نشير ، من بين واجبات السيد ، الذي يتمتع ، من جهة أخرى بالعديد من الحقوق ، لواجبه ( القاسي ) ، ولكن المنطقي حقيقة ) بأن يكون دائماً سعيداً ( ١ ) !

وقبل القيام بعملية التعداد - المؤثر - لهذه الحقوق ، وبمناقشة هذه الواجبات ، هناك عدة ملاحظات ، تتعلق بإجراء النقل الذي يؤدي لولادة اللوفياتان ، تفرض نفسها ، على سبيل التعلق والتكملة .

### ملاحظات تكميلية

إن بالامكان الحديث عن الفردية الاستيدادية لدى مؤلفنا . فهورس ، الفيلسوف الذي لا يوجد بالنسبة له إلا الأفراد ، والذي لا يمكن الحديث لديه عن « الإنسان بصفة عامة » - لأنه لا يوجد شيء يتصف بالعمومية ، في نظر هذا الفيلسوف الاسمي ، وريث تقاليد أوكام ، إلا الاسماء - يقترح صيغة ترك فردية المتعاقدين ، البشر الطبيعيين ، سليمة . فهو لا يذوبون في أي لحظة في « شعب » : إن إرادتهم الفردية لا تذوب في أي لحظة ، في إرادة مشتركة أو « عامة » . إن وحدة المجتمع المدني تنتج فقط عن حلول الإرادة الواحدة للسيد ، مثل اللوفياتان ، محل تعدد الارادات الفردية ، المتناقضة افتراضياً . إن كل ذوبان هو أمر مستبعد . وهكذا إذن يبقى الفرد سليماً ، في نفس الوقت الذي تتأسس فيه السلطة ، ومعها قوة فريدة .

إن الصيغة تستبعد ، في المقام الثاني ، كل نوع من أنواع موافق أو عقود الخضوع أو الحكم التي قد تتبع المواقف المساواة بالاجتماعية ، والتي قد تربط السيد بتعهدات متبادلة ( ستكون مصدراً لمناقشات مضطربة ) . إن البشر الطبيعيين لم يتعاقدا إلا فيما بينهم ، وذلك لغائدة طرف ثالث مستفيد ، سيكون هو سيدهم في المستقبل . فكيف يمكن له فيما بعد أن يتعاقدا معه وهم لا يشكلون ، في حد ذاتهم ، شعباً ولا شخصاً عاماً ، وإنما فقط جمهور من الناس ؟ إن قوة هورس تتجلى في أنه أسس ، بناءً على إجراء العقد ، سيادة مطلقة لا تتجزأ ، وأكثر تصلباً ، كما سنرى ، من سيادة بودان ؛ وذلك بقطعه لكل صلة بالثنائية السابقة .

ولقد كان من الواجب ، ثالثاً ، أن يكون النقل الذي أجراه البشر الطبيعيون كلياً ومطلقاً ، كما هو حال الحق المنقول نفسه . لأنهم لو احتفظوا لأنفسهم بأي جزء من هذا الحق ، مهما كان قليلاً ، فإن حالة الحرب الباردة التي أرادوا أن ينتزعوا أنفسهم منها ، كانت ستستمر حتى ولو بنفس مقدار هذا الجزء القليل . ولهذا فإنهم كانوا مرغمين على أن يجردوا أنفسهم بشكل مطلق من كل ما كان يتضمنهم حقهم الطبيعي . ولا سيما من حريتهم في الحكم الخاص على الخير والشر ، وعلى العدل والظلم . بهذا الشرط وحده يمكن تأمين السلام ، ويمكن للإنسان أن يكف عن كونه ذنباً بالنسبة للإنسان ، وأن يصبح إنساناً ( ٢ ) .

( ١ ) اللوفياتان - الفصل ١٧ - ص : ١٧٣ وما بعدها .

( ٢ ) حول نظرية العقد الاجتماعي عند هورس - أنظر دوراتيه - المرجع السابق ذكره - ص : ٢١٧ وما بعدها .

وأخيراً فإنه لا يمكن إهمال مسألة شكل دولة اللوفياتان . والمقصود هنا مقر السيادة . فهذا المقر يمكن أن يتجلى في فرد ( في الملكية ) أو في جمعية ، تضم عدة أشخاص مختارين ( في الأرستقراطية ) أو في مجموع الرعايا ( في الديمقراطية ) . إن هوبس لا يتصور وجود أي شكل آخر للدولة أو الجمهورية ، لأن السلطة السيدة التي لا تقبل التجزئة ، لا يمكن أن تكون إلا بيد فرد واحد أو عدة أفراد أو كل الأفراد . ويتبع الاحتقار ، الذي أبداه بودان ، يستبعد هوبس كل صيغة مختلطة من شأنها تقسيم السلطة السيدة وتجزئتها لقطع وزمر تستبسل في تهديم بعضها البعض . « رأيت مرة رجلاً نبت في جنبه رجل آخر مزود بدوره برأس وذراع وصدر وبطن » ، فلو كان هناك رجل ثالث نابت في الجنب الآخر - أضاف هوبس ساخراً - لكان بالامكان مقارنة هذا الشذوذ في الجسم الطبيعي بالشذوذ الذي يمثل الشكل المختلط للدولة .

بين هذه الأشكال الثلاثة فقط المأخوذة بعين الاعتبار ، لا يوجد أي فرق في السلطة . لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد هناك فرق « في السهولة أو القابلية » لتوفير السلام والأمن للشعب . على هذا يستند مؤلف اللوفياتان للتعبير عن تفضيله للملكية . فهو يُعَدُّ ، بطريقته المنهجية ، ستة أسباب ، يكمن الرئيسي من بينها ، في أن المصلحة الشخصية للسيد في الملكية تتطابق مع المصلحة العامة . إن أي ملك غني ومجيد لا يشعر بالأمان إذا كان رعاياه فقراء أو بؤساء أو ضعفاء ؛ في حين أن الحاكم الفاسد أو الطموح ، في الديمقراطية ، يمكنه أن يجني من غدره وخيائته أو ما من حرب أهلية ، فوائد أكثر من الفوائد التي يمكنه أن يجنيها من الرخاء العام . وبالأجمال فإن كل ما يمكن أن يؤخذ على الملكية يوجد بشكل أخطر في النظم الأخرى ، ولا سيما في الديمقراطية . فالملوك ، مثلاً ، عديمهم عظميين ، ولكنهم قليلو العدد . أما عظميو الديمقراطيات فكثيرون ، ويكلفون أغل بكثير . وهناك كذلك قلب في قرارات الملك ، لكنه الثقل اللازم للطبيعة الانسانية : « في حين أن هناك في الجمعيات تقلبات تظهر بسبب العدد ، بالاضافة للتقلبات التي تأتي من الطبيعة » .

لقد كان بودان يعبر عن نفس التفضيل . لكن مؤلف الجمهورية كان يُغني ، بشكل فريد ، مفهوم الملكية من خلال التمييز البارز والحادق بين شكل الدولة وشكل الحكم ، بين مقر السيادة وممارستها . أما هوبس فكان يجهل تماماً هذا التمييز ! لقد أغلق هوبس الباب الذي كان بودان قد تركه مفتوحاً (1) .

ويبقى إن طبيعة السلطة ، في كل أشكالها ، هي نفسها ، وأن حقوق وواجبات دولة اللوفياتان ، والسيادة هي نفسها أيضاً سواء في الملكية أم الارستقراطية أم الديمقراطية .

### 3 - الدولة اللوفياتان : حقوقها وواجباتها

حقوقها :

إجمالاً ، يعود للسيد أن يفعل كل ما هو ضروري من أجل أن يوفر لرعاياه الخير الوحيد « الذي يمكن القول بأنه مرغوب به كلياً » . وهو السلام ، فمقابل هذا السلام نقل البشر الطبيعيون

(1) حول شكل أو أشكال الدولة = انظر الفصل 19 من اللوفياتان .



كلياً وبشكل لا رجعة فيه ( مع التحفظ الوحيد الذي نعرفه سابقاً ) حقهم العام . وهكذا استلم السيد أكبر سلطة يمكن للبشر أن ينقلوها لإنسان آخر : إنها سلطة مطلقة وغير محدودة . ويجب أن تكون كذلك ليكون المجتمع المدني قابلاً للحياة ( حسب الاعتقاد الأكثر حزمًا لدى هوبس ) . وعليه فإن السيد هو الذي يعود له ، من الآن فصاعداً ، أن يقرر قطعاً ما هو الخير والشر ، والعدل والظلم ، وما لك وما لي ، وكذلك أن يقوم بدور الشرطة الفكرية أي المتعلقة بالأراء والمذاهب ، وكذلك بدور الشرطة المسماة بالروحية ، وذلك بالفكر الذي تتطلب فيه حاجات السلام أن يمتلك كل هذه الحقوق . وباختصار فإن السيد بهذا المقدار هو سيد القانون والملكية والأراء والمذاهب ، والدين أيضاً .

القانون = إن سلطة سن القانون ونقضه هي ، عند هوبس كما كانت عند بودان ، العلامة الأولى للسيادة . فليس هناك من مُشرّع آخر غير السيد ( سواء كان فرداً أم جمعية ) . فهو الذي يسن القانون ويلغيه . وإرادته ، التي يدل عليها صمته ، فقط ، تسمح لاستعمال طويل أن يأخذ قوة تشريعية . إنه حر إزاء القوانين . إن أي شيء يخرج من القانون لا يمكن أن يعتبر ظالماً . وأي قانون لا يمكن أن يتم بالظلم ، لأنه يصدر عن السيد ، ولأن كل ما يفعله السيد ، يجب ، إفتراضاً ، أن يضمته ويعترف به كل عضو من أعضاء الشعب ، كما لو كان هو الذي فعله : « إلا أن ما يريده أي شخص لا يمكن أن يقول عنه أنه ظالم » . هذا هو إذن القانون ( الوضعي ) كما يقال في أيامنا هذه ) ، القانون الذي عرّفه هوبس بأنه ، بشكل خاص « كلام ذلك الذي يأمر الآخرين ، بموجب حق عام . إن هذا الكلام هو الذي أصبح القاعدة الوحيدة للعدل والظلم ، للصواب والخطأ . ( إنه مذهب « الوضعية » القانونية من النوع الجذري الذي لم يوجد مثله أبداً في الماضي ! ) .

الملكية = كان بودان يطلب من السيد أن يحترم حق الملكية إذا لم يكن يريد أن يكون « لصاً » . إلا أن منطق نظام هوبس يقوده للوصول إلى نتيجة مختلفة كلياً . ألم يُبدأ هذا التوزيع الثابت للأموال ، والذي يُسمى بالملكية ، مع تأسيس المجتمع المدني ، وظهور السيادة ، في حين أن الحالة الطبيعية لم تكن تعرف إلا الحيازة غير الثابتة والمعبأة ؟ ألم تكن هذه الملكية تعبيراً أساسياً عن إرادة السيد ، باعتبارها عنصراً ( ذا قيمة لا تُقَدَّر ) لهذا السلام المنتظر من قوته التي لا نظير لها ؟ لهذا فإن الملكية ، التي هي هبة السيد ، لا يمكن أن تكون شيئاً مطلقاً يقف في وجه السيد ، بحيث يفقد كل حق عليها ، في حين أنه قد يحتاج لها من أجل القيام بمهمته في الحماية ، في الداخل والخارج .

الأراء والمذاهب = إن الحكم الجيد للبشر الذي يستهدف تحقيق السلام والوئام فيما بينهم يرتكز على الحكم الجيد للرأي . لهذا فإنه يعود للسيد أن يحكم في حسنات ومساوئ هذا المذهب أو ذلك ، محتفظاً لنفسه بحق نشر المذاهب الصالحة بنشاط ، وحظر المذاهب المخاطنة ، مصدر التمردات ، بشراة . ويتنقد هوبس ، في هذه المناسبة ، الجامعات لأنها تمجّل فن غرس الأراء السليمة . وينسأمل : ولكن ماذا عن الحقيقة ؟ أليست هي الوحيدة التي تُحسب في الميدان المذهبي ؟ إن هذا الاعتراض لم يُقْت على الفيلسوف مؤلّف اللوفياتان . لهذا فإنه يجيب بأن احترام الحقيقة لا يتعارض مع واقع اتخاذ السلام كقاعدة لها . « لأن المذهب الذي يتعارض مع السلام لا

يمكن أن يكون صحيحاً ، مثلاً أن السلام والوئام لا يمكن أن يكونا مناضحين لقانون الطبيعة (1) .

أما فيما يتعلق بالدين ، فإنه سيُعالج بشكل منفصل فيما بعد نظراً لأهمية المكان الذي تشغله مسألة السلطة الروحية ، وعلاقتها بالسلطة الزمنية ، في النظام الهوبسي .

وهكذا نرى ، من الآن بما فيه الكفاية ، أن حقوق السيادة غير القابلة للتنازل ، والتي لا تتجزأ ، هي بلا حدود ، وأن الكوابح التي تَوْقَعُها ، بعناية ، بودان ، وريث التقاليد الرواقية والمسيحية الطويلة الخاصة بتحديد السلطة ، لم تعد واردة في منظور اللوفياتان .

ولكن ألا يمكن لسلطة غير محدودة الى هذا الحد أن تؤدي لكثير من النتائج المؤسفة ؟ كيف يمكن استبعاد احتمال التجاوزات من جانب الشخص أو الأشخاص الذين يتولونها ؟ إن هوبس الذي يطرح بنفسه السؤال ، لا ينكر هذه المساوئ . لكنه يعتبرها أقل خطورة بكثير من المساوئ التي قد تنتج عن غياب مثل هذه السلطة . إنه يعتقد بأن الوضع الانساني لم يكن أبداً خالياً من الازعاجات ، وأن إزعاجات السيادة الأكثر اتساعاً التي يمكن تصورها ، لا يمكن مقارنتها مع كوارث وبؤس الحالة الطبيعية . إن الاختيار واجب ، وحس الاختيار يفرض نفسه (2) .

إلا إن هناك ، تجاه حقوق السيادة ، واجباتها التي ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار : إنها واجبات وليست التزامات ، لأن الالتزامات قد تعني بالمقابل حقوقاً ملازمة للرعايا يمكن لهم أن يعارضوا بها اللوفياتان ( الأمر الذي لا يمكن أن يحصل ) .

#### واجباتها :

إن الواجب الأول للوفياتان يكمن في الحفاظ على سلطاته وامتيازاته سليمة . فهذه السلطات والامتيازات هي الوسائل التي تمكنه من إداء وظيفته : إن التخلي عن الوسائل يعني التخلي عن الغاية . إن كل تنازل جزئي ، من جانبه ، وكل نقل للغير هو أمر مستبعد .

إن الواجب العام الذي يقع على عاتقه هو توفير الأمن للشعب (Salus Populi) . وهذا لا يعني فقط أمن الحياة ، وإنما كل إشبعات هذه الحياة أيضاً ، والتي يمكن لكل واحد أن يتمتع بها بعد أن يكون قد امتلكها بشكل شرعي ، دون أن يلحق ذلك أي خطر أو أذى بالدولة . وينجم عن هذا الواجب العام بعض الواجبات الفرعية ، ذات الطابع الإيجابي ، ومن بينها : الرقي بالازدهار الملادي من خلال تشجيع كل فروع النشاط ؛ وتأمين عدالة متساوية للجميع ، وكذلك المساواة أمام القانون والضريبة ؛ وتنظيم الاحسان العام لمصلحة المجزة ، وإجبار الناس الاصحاء على العمل ؛ واختيار

(1) حول الوصية الحقوقية لدى هوبس انظر : ر. كابيتان (R. CAPITANT) - د هوبس والدولة الشمولية (H. et

l'Etat totalitaire) - باريس - منشورات (Sirey) 1936. - ص : 46 وما بعدها .

- أنظر : ج. فيالاتو (J. Vialatoux) - د مدينة هوبس ، نظرية الدولة الشمولية (La cité de H., Théorie de

l'Etat totalitaire) - باريس - ليون 1935

(2) ر. دوراتيه - المرجع السابق ذكره - ص : 308-315

أفضل المستشارين ، وأخيراً ، وخاصة ، سن قوانين جيدة : وهنا من الملزم الالتحاق على هذه النقطة .

إن القوانين الجيدة لا تعني قط قوانين عادلة ( لأننا نعلم أن أي قانون لا يمكن أن يكون ظالماً ) ، وإنما قوانين واضحة في عرض أسبابها ، وقوانين ضرورية . وبإدراك هوبس فإن القوانين التي لا يتطلبها الخير العام لا تكون إلا « فخاً لجميع المال » . . . إن دور القوانين يكمن في توجيه واحتواء حركات الرعايا من أجل تدارك تهورهم المحتمل ، أو نقص البصيرة لديهم . وكما أن السياج على طول الطرق لا يهدف لازعاج المسافرين وإيقافهم ، وإنما للابقاء عليهم في الطريق الصحيح كذلك فإن القوانين لم تُسن من أجل عرقلة أي عمل طوعي للرعايا ، وحرمانهم من حرية بريئة ، وإنما من أجل إرشادهم<sup>(١)</sup> .

حرية بريئة : لأنها لا تستطيع أن تضر بالسلام . وهكذا نجد دائرة هامة من الحرية الحقيقية والعملية ، نفسها مضمونة للرعايا ، السادة في أن يفعلوا أو يمتنعوا ، نتيجة لصمت القانون . ولأن السيد لم يأمر بقاعدة . إنها ، بطبيعتها ، حرية متغيرة ، تتسع هنا وتضيق هناك ، تكبر في لحظة وتقل في أخرى ، وذلك وفقاً لما يعتبر السيد أنه الأفضل . إن من الممكن وصفها ، مع ب. دانتريف ، « بالحرية السلبية » ، واعتبار أن هوبس نظر لها بسخاء لأنها تتضمن بالنسبة للرعايا « حرية الشراء والبيع ، وإبرام عقود أخرى فيما بينهم ، واختيار أماكن إقامتهم ، ونوع غذائهم ، ومنهم وتربية أطفالهم كما يرون ذلك مناسباً ، وأمور أخرى مشابهة »<sup>(٢)</sup> .

هل يجب التذكير بواجب السيد بأن يكون سعيداً دائماً ، هذا الواجب المرتبط بمنطق الحماية القاسي ؟ .

إن من الواضح أن وضعية الرعايا نجد نفسها محددة ، بصورة غير مباشرة ، لدى النظر في هذه المجموعة من واجبات العملاق المتوج ( الذي يمكن أن يكون جمعية ) . وليس من غير المفيد أن يحرص هوبس على إضافة بعض التوضيحات الطريفة ( ولكن المنسجمة مع منطق ) على الأمور التي يحق هؤلاء أن يرفضوا القيام بها ، حتى ولو أمرهم السيد بذلك ، باعتبارها « تفاصيل للحرية الحقيقية للرعايا » .

فعل سبيل المثال ، لا يستطيع أي فرد من الرعية أن يتدخل ، بمقتضى أي ميثاق يمكن تصوره ، عن الدفاع عن نفسه ضد من يأتي ، بصفة قانونية ، لقتله أو لإلحاق الأذى به . كما لا يستطيع أن يتهم ، فور إدانته ، بطاعة الأمر الصادر بأن يقتل نفسه بنفسه أو أن يتر بنفسه أحد أطرافه . لأن هناك حقوقاً لا تقبل التنازل ، وتنازلات أو تعهدات تنفر من طبيعة المواثيق . إن لدى السيد ،

---

(١) في كتاب « في المواطن » يستعمل هوبس صورة أخرى : فهو يقارن القوانين بالضعاف التي بنيت لتوجيه المياه في مجراها ، وليس لوضع عقبة في هذا المجرى .

(٢) اللوفيثان - الفصل 30 والفصل 21 - ص : 221 وما بعدها .

بالطبع ، الوسائل التي تمكنه من التخلص من المقاوم . وهذه المقاومة المبدئية يمكن أن تُوصف ، للوهلة الأولى ، بأنها « شاذة وبلا معنى ومتناقضة » ، باعتبارها مقيدة للسلطة المطلقة : ومع ذلك فلا مانع من أن يتكشف فيها الخليلط المفاجيء بين القوة المنطقية والدقة الملموسة للروح الهوبسية<sup>(1)</sup> .

خليلط ، أكثر براعة ، من أي مكان آخر ، في الطريقة التي احتضن بها مؤلف اللوفياتان المعضلة المخيفة الخاصة بالدين وبالسلطة الروحية .

#### 4 - الدولة اللوفياتان والدين

يخصص هوبس الفصل التاسع والعشرين من مؤلفه « للاثياء التي تُضعف الدولة وتميل لانحلالها » . . . إن بعض هذه الأشياء أصبح الآن معروفاً . إننا نعرف نتائج الهزيمة النهائية للسيد في الحرب ، الخراجية أو الأهلية : فنظراً لعدم قدرة الدولة ، من الآن فصاعداً ، على تأمين حماية الرعايا مقابل ولائهم ، فإنها تخل . ( فمع مغادرة السيادة ، التي هي الروح ، للجسد ، تخفي كل حياة عامة وكل حركة عامة ) . ونعرف أيضاً أن غياب السلطة المطلقة هو شيء يجعل من غير الممكن العيش في المجتمع المدني : إن الحاكم الذي يرضى ، لهذا السبب أو ذاك ، بقدر من السلطة يقل عما يستلزمه ، بالضرورة ، السلام والدفاع عن الدولة ، يُؤسس بهذا جسماً سياسياً عاجزاً وفاسداً . كما نعرف أيضاً إلى أي حد يعتبر ضاراً الحكم المسمى « بالخليلط » ، والذي يؤدي لتقسيم الجمهورية إلى ثلاث زمر ، وثلاثة أشخاص وثلاثة سادة ، ويُعتبر شذوذاً يمكن مقارنته بمرض يصيب الجسم الطبيعي . ونعرف كذلك الأمراض « المتأنية من سَم المذاهب المتعدية ، التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الطاعة المدنية » ، والتي يمثلها بالنسبة للدولة إدعاء الأفراد بأن لهم الحق في بيان الرأي في الخير والشر ، حيث نَت السيد في هذا الأمر . لقد أشرنا لقساوة هوبس تجاه خطأ وضع القانون فوق السيد الذي سنَّه ، لأن هذا يعني أن نضع فوقه قاضياً وسلطة قادرين على معاقبته ، الأمر الذي يعني « إقامة سيد جديد ، ثم ولنفس السبب ، سيد ثالث لمعاقبة الثاني » . ونعرف أخيراً أن هوبس لم يكن أقل قساوة بالنسبة للخطأ الآخر الذي يكمن في إعطاء الأفراد حق التحكم في أموالهم بطريقة مطلقة ؛ ولحد نفي كل حق للسيد على هذه الأموال<sup>(2)</sup> .

لكن هناك مرضاً آخرأً وخطيراً للغاية بحيث أن مؤلف اللوفياتان لم يُنْشَ من مقارنته بمرض الصرع الذي يصيب الجسم الطبيعي . إنه المرض الذي يُترجم ضرره العميق بتنافس وتعارض السلطتين : السلطة المدنية أو الزمنية ، والسلطة الروحية المزعومة . إن كل فرد من الرعية سيكون لديه هكذا سيدان ، كل منهما يريد أن تطاع أوامره مثل القوانين . والحقيقة أن الحكم الزمني والحكم الروحي هما كمثلثان أدخلتا في العالم لكي « يصاب الناس بالحوَل ، ويخطئوا في تحديد سيدهم الشرعي » .

(1) و. دوراتيه - ص: 315-318

(2) اللوفياتان - الفصل 29 - ص: 342 وما بعدها .

أي علاج يقترحه هوبس إذن لهذا المرض المُهلِّد الذي تعود أصوله الى أمد بعيد في العالم المسيحي . هوبس هذا الذي اختار أن يكون عنوان مؤلفه كما يلي : « اللوفياتان : بحث في مادة وشكل وسلطة الجمهورية الكنسية ( كذا ! ) والمدنية » . هوبس الذي حرص على أن يضع عصا الكنيسة الانجليكانية في اليد اليسرى لعملاقه المتوج ، وذلك بشكل مناظر للسيف الموضوع في اليد اليمنى ! .

إن علينا أن ننظر جيداً لما يلي : لقد أحسَّ هوبس تجاه الدين بعد ذاته بعداء جذري . لكنه حاول ، بدافع التحقُّل ، أن يُعلِّق هذا العداء ببعض الاحتجاجات « السطحية » . ولهذا استحق بجدارة وصف الكافر الذي أغدق عليه . ومع ذلك ، فإن الدولة التي بنى نظريتها ، بمنطق لا يُعل عليه ، كانت دولة مسيحية مؤلفة من أفراد مسيحيين . فقانونهم الديني يوجد في الكتاب المقدس ، والتزاماتهم تخضع لتفسير هذا الكتاب . ولكن من الذي يفسره ؟

الجواب : في الحالة الطبيعية كان كل مسيحي « طبيعي » يقوم بذلك حسب عقله الفردي . ولهذا كانت هناك قوانين مسيحية بعدد الأفراد المسيحيين : وهكذا ازدادت خطورة فوضى الحالة الطبيعية بسبب هيجان المجادلات الدينية !

لكن آلية النقل جلبت الحل في هذا الصدد كما جلبته في كافة المجالات الأخرى . إن حق التفسير الشخصي للكتاب المقدس ، الذي لا يُعتبر إلا مظهراً للحق العام للبشر الطبيعيين على كل شيء ، يشكل ، مثل بقية الأشياء ، موضوعاً للنقل بموجب الموائيق أو الاتفاقيات ، للالسان الاصطناعي ، أي للوفياتان . فهذا الأخير يصبح رئيس الكنيسة ورئيس الدولة في نفس الوقت . لأن الكنيسة والدولة تتألفان من نفس الناس ، ومن نفس الأشخاص المسيحيين الذين تمخضوا في مثل واحد ، في شخص عام واحد ، هو السيد المسيحي (Le Souverain Chrétien) . ففي هذه الحياة ليس هناك من حكم للدولة ولا للدين لا يكون حكماً زمنياً . إن الحق السياسي والحق الكنسي لا يتجزآن لدى السيد المسيحي . فله على رعاياه « كل نوع من أنواع السلطة التي يمكن أن تعطى للإنسان من أجل حكم الأعمال الخارجية للناس ، سواء في السياسة أم في الدين » . إن من المباح له أن يُسنَّ القوانين التي يرى أنها الأكثر ملائمة ، في هذين المجالين ، لحكم رعاياه ، « لأن هؤلاء يكونون الجمهورية والكنيسة في آن واحد » .

بهذا لا يحق لأي سلطة تزعم أنها روحية أن تقف في وجه السيد كمنافس له . فلا بابا ، ولا قيادة للتصير الفردي ، ولا جدل عميق يمكن بعد الآن أن يُفتتح في قلب أي كان بين كونه مسيحياً وكونه رعية . إن أي رعية لم يعد يستطيع أن يرى نفسه ممنوعاً ، كمسيحي وتحت طائلة الموت الأبدي ، من القيام بعمل يأمره به القانون المدني تحت طائلة الموت الطبيعي . إن أي شخص لم يعد عليه بعد الآن أن يُعذم سيدين . وهكذا يستبعد أحد أكثر التهديدات رعباً ، إن لم يكن أكثرها ، بالنسبة لصحة الدولة وحياتها<sup>(\*)</sup> . إن مؤلف اللوفياتان يذهب هنا الى نهاية الطريق الذي توقف في

(\*) كتب جان جاك روسو ( في الكتاب الرابع - الفصل الثامن - من العقد الاجتماعي ) يقول : « إن الفيلسوف هوبس =

متصفه مارسيل دو بادوا المدهش ( الذي سدد ضربات لا تقبل قسوة للثأية المسيحية وذلك من أجل قضية السلام في الدولة ) . وهكذا يتم ، في نفس الوقت ، دفع الادعاءات العقيمة للبابا ، « شيخ الامراطورية الرومانية المتوفاه » ، والفوضى الطهرية ، ودعم مرافقة هوكر المؤيدة للكنيسة الانجليكانية ، الكنيسة - الدولة ، بطريقة خاصة جداً .

لكن علينا أن لا نتخذ بهذا : فهذا اللوفياتان الذي يرفع العصا ، وهذا السيد المسلح جيداً بحيث يلغي بسطوته كل جدل - مثير للاشقاقت المدنية - في القضايا الدينية ، والذي يحتفظ لنفسه ، حسب تعاليم مارسيل ، باحتكار القهر ، لا يحترم أن يحكم ، في هذا المجال وفي أي مجال آخر ، إلا على الأعمال الخارجية للناس . إن هوبس يوافق على أن « الله وحده يعرف القلوب » ، وإن الفكر والاعتقاد الداخليين للبشر لا يقعان تحت قبضة الحكام البشريين : هؤلاء لا يطلبون من الرعايا أن يؤمنوا ، وإنما أن يطعموا ويمثلوا . إن السلام ، الخير الاسمي ، الذي كان « السياسيون » الفرنسيون ، في زمن بودان ، ينتظرونه من التسامح ، ينتظره هوبس من الامتثال الخارجي . ولقد كان مكيفاً لنفسه ، على ما يبدو ، يولي أهمية أكبر - على الأقل لدى الرعايا - للمعتقدات الخاصة باعتبارها دعامة للدولة (1) .

### الخلاصة : مدى الهوبسية

رغم أن اللوفياتان شكّل ، بطريقته الخاصة ، مرافقة لصالح الملكية المطلقة ، فإن الملكيين الانجليز ، الأوفياء للستيوارات الذين حُلعوا عن العرش ، لم ينظروا له بلا رعب . فيقر ما كان يرصهم تبرير الحكم المطلق من خلال مذهب الحق الإلهي ، بقدر ما كانوا ينكرون التبرير الهوبسي ، العقلاني بدقة ، المنفي ببرودة ، والصافي ، كياوياً ، من كل مسحة دينية ، ومن كل نزعة عاطفية . ألا يمكن لهذا التبرير ، علاوة على ذلك ، أن يطبق لمصلحة الحكم المطلق لكرومويل ، المعتصب والمتصر مؤقتاً ؟ هذا دون أن نحسب أن هوبس ، المدافع على طريقته عن الانجليكانية ، لم يكن يُعتبر في نظر هؤلاء الانجليكانيين الملكيين ، أقل « كفراً » ، مما هو في نظر الطهريين الذين كان يندد بعلم خضوعهم .

إن العداء الملكي لم يكن يرتكز على مجرد أمزجة متحيرة ، بل كانت تلهمه غريزة ثابتة جيداً . لقد كانت الهوبسية ، على المدى البعيد على الأقل ، ثورية للغاية .

إنها لم تكن تكفي برفض كل استنجد بحق إلهي . بل كانت بالرغم من بعض المظاهر في المصطلحات تضرب صفحاً ، بكل البناء الأخلاقي والسياسي الوسيط الذي سعى بودان جاهداً لإتخاذ جزء منه على الأقل . فالسيادة عند هوبس ، التي كانت تدفع السيادة دي بودان لتتأجها المنطقية القصوى ، كانت إسقاطاً على الصعيد السياسي لفردية فلسفية كلية ، مرتبطة بالاسمية (Le

« هو الوحيد ، من بين المؤلّعين للمسيحيين ، الذي رأى جيداً الداء والعلاج ، وتجراً على اقتراح توحيد رأس النسر ، وعلى إعادة كل شيء ، للوحدة السياسية التي ملوحتها لا يمكن أبداً أن تناسى شكل جيد ، دولة أو حكم » .

(1) اللوفياتان - الترجمة الفرنسية - ص : 493-496-569-570-619-620

(nominalisme)، وكانت تعطي قيمة مطلقة للارادة الفردية . إن نهاية الاستنتاجات الدقيقة للمفكر الانجليزي الكبير كانت هذا اللوفياتان المعلق ، المهيمن بلا منافسة ولا مشاركة على العدد الغفير من الأفراد الذين نشأ منهم بالأصل ، والذين كانوا قد حُكِّموا إرادته كمشعل وكشخص محل إرادتهم ، من أجل شراء حمايته الفعالة ( لقاء سيطرته ) . إنهم الأفراد الذين ينصرفون ، من جهة أخرى ، للقيام بنشاطاتهم البرية ! .

عدد غفير من الأفراد !، إن من اللعب البحث لدى هوبس عن مكان متروك للامرة بحد ذاتها ، أو عن مختلف التجمعات ، أو « الأجسام » المتوسطة بين الدولة والأفراد ، المورثة عن القرون الوسطى ( والتي دعا لها بودان مع بعض التحفظات ) . وإذا كانت هناك إشارة في اللوفياتان ، للعدد الكبير من التجمعات الحرفية ، فإن هذا حصل من أجل إدانتها كافة في الدولة ، واعتبارها « جمهوريات صغيرة في أمعاء جمهورية أكبر ، مثلها مثل الدود في أحشاء إنسان طبيعي » . إن البناء التجمعي البارز لالتوسوس غريب عنه بالطبع . إن حس « الكثافة » في الحياة الاجتماعية ، وكذلك حس الطابع الداخلي للحياة الدينية أو الروحية ، ومفهوم الزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الإنسان ، وغريزة التجمع والمساعدة لديه ، وحاجته العميقة للمشاركة المقولة ، كل هذا ، على ما يبدو ، كان مفقوداً ، بشكل جذري ، لدى عالم النفس العميق ، ولكن التشايم بحزم ، الذي كان قد ألف « قبل » في « المواطن » و « اللوفياتان » ، بحثاً صغيراً حول « الطبيعة الانسانية » (Human Nature) ، قال عنه ديدرو (Diderot) إنه « تحفة في المنطق والعقل » (1) .

ضمن هذا المنظور ، وانطلاقاً من منهج فكري استنتاجي بشكل دقيق ، كان هوبس يقتفي خطى مكيافلي وتجريبية المتحررة من الأوهام . لقد كانت البشرية في الحالة الصافية أو الطبيعية عبارة عن غابة . أما في الحالة الاجتماعية ( التي تكونت فيها المجتمعات المدنية أو السياسية المتميزة ، أي الدول السيدة ) فإنه لا يُحتمل أن تتحول ، فيما يتعلق بالعلاقات بين الأفراد ، الى غابة ، اعتباراً من اللحظة التي سمح فيها القبول بقيام سلطة مطلقة غير محدودة مبدئياً ، للإنسان بأن يكف عن أن يكون ذئباً بالنسبة للإنسان . إن القوة التي يرمز إليها السيف كانت تقوم بهذه المعجزة . إلا أنه يجب القول ، في نفس الوقت ، بأن هوبس كان يكمل بشكل فريد مكيافلي ، بنفس القدر الذي كان يقدم فيه السلطة ليس باعتبارها مجرد ظاهرة قوة ، وإنما باعتبارها القوة « المجسدة في مؤسسة ... » والتي يوجهها الحق « (الوضعي) ، والذي كان يبنى فيه - حتى ولو أخذنا بالاعتبار الاسهام الاساسي لبودان - « أول نظرية حديثة للدولة الحديثة » (2) .

ومع ذلك ، فإن البشرية تبقى ، وهي مهياة لأن تبقى دوماً ، في نظر مؤلف اللوفياتان ، غابة بالنسبة للعلاقات فيما بين الدول السيدة . فنظراً لعدم وجود سلطة عليا فوق هذه الدول ، فإن كلاً منها تمتلك الحرية المطلقة للقيام بما تراه أكثر ملائمة لمصلحتها ( « إن هذه الدول تعيش أيضاً في حالة حرب دائمة ، وفي سهره مسلحة متواصلة ، فحدودها مُحصنة ، ومدافعها مُسلَّطة على كل البلاد

(1) ر. بولان - المرجع السابق ذكره - ص: 10 .

(2) ب. داتريف - المرجع السابق ذكره - ص: 134 وما بعدها .

التي تحيط بها » . وفي حين أن عروتوس كان يقول بوجود قانون وضعي ، إرادي ، خارج الدول وفوقها ، فإن هوبس يرى بأنه لا وجود لمثل هذا القانون إلا على مستوى هذه الدول . الأمر الذي يعني أن هذه اللوفياتانات المتنوعة ، التي لا تجد أمعها إلا أوامر القانون الطبيعي والعدالة الطبيعية ، « والتي ليس لها محكمة إلا في الضمائر » سيكون لديها القليل من الحظ في أن تكف عن أن تكون ذئاباً فيما بينها . هذا إذا لم يؤدَّ الخوف من التدمير المتبادل والكل ، وكذلك حساب عقلها ، لإقناعها في النهاية بضرورة الخروج من مثل هذه الحالة .<sup>(1)</sup> ( لكن هذا ، ما لم يوضحه هوبس بدقة ) .

ما هو بالنتيجة الطابع الحقيقي ، الذي قُنعهُ أو زوّره بسهولة سوء فهم يمكن إدراكه جيداً ، للوفياتان ، هذا الانتاج للفن البشري أو هذا الاختراع الانساني الذي سُمي باسم وحش نوراثي .

إن هذا الاسم نفسه يجب أن لا يحدّد : فهو لا يستند بأي طريقة كانت لواقع ما فوق فردي أو « عضوي » . إنه ( على حد تعبير م . أوكشوط ) ، ليس إلا صورة ، أو مقارنة أو أسطورة ، « إنه نقل لتفكير مجرد في عالم الخيال » . إن هوبس ينصحنا بالأساس ، وبالطبع ، بعدم احتقار هذا الاختراع الانساني ، لكنه ينصحنا أيضاً بعدم المبالغة في تقديره .

إن الأفراد الذين يمسكون الحقيقة الوحيدة لا ينتظرون من الدولة التي خلقوها ، السعادة ، وإنما الهبة السلبية حداً ، والحيوية مع ذلك ، المتمثلة بالسلام ، الشرط المسبق للسعي للسعادة . إنّه سلام متعلق بنمو كبير للسلطة : سلطة السيد ، سلطة القانون التابع منه . ولكن مهما بدا اللوفياتان ، للوهلة الأولى على الأقل ، جشعاً ومكتسحاً ، فإنه يتجنب المطالبة بكل الانسان . ففي أكثر من ميدان تغطي نزعة الحكم المطلق السياسية لدى هوبس ( وكما يشير لذلك رينيه كاييتان ) « نوعاً من الليبرالية الأخلاقية » . وليس من الخطأ القول ، مع ج. هـ. سابين ، بأن البناء الهوبسي يبدو ، بشكل حاصر ، محبذاً للانتشار الحر ، في ظل السلطة المخيفة للقانون الوضعي ، للمبادرات الخاصة التي توجهها فقط المصلحة الفردية ، المحسوبة جيداً ، وغريزة الكسب العقلانية . أما أن نصنع من « اللوفياتان » وثناً ، حاملاً « لايمان » أو « لرسالة » أو مجسداً لايدولوجية ، أو أن نخصه « مهمة » تاريخية موحى بها عقلياً - كما تفعل ذلك الطريقة الذهنية الاسطورية لشموليين (totalitaires) القرن العشرين - فهذا ما كان غريباً بشكل كامل عن هوبس ، النبي الواضح للفردية الاستبدادية (2) .

إننا نرى كفاية ، من خلال الأفكار السابقة ، مدى الألعاب الفكرية الكبيرة لمؤلّفنا ، التي تتجاوز الأشكال السياسية وقضايا الحكم في عصره : هذا العصر الذي دفعت اضطراباته هوبس ( وكما كتب بنفسه في السطور الأخيرة من اللوفياتان ) لصياغة بحثه المهيأ لتمجيد السلطة المدنية وإنهائه « بدون تحيز ، وبدون مجاملة لأي شخص » .

(1) المرجع السابق - ص : 141 و 159

- أطر مارسيل ميرل (M. MERLE) - « علم اجتماع العلاقات الدولية » (Sociologie des relations internationales) - باريس - Dalloz - 1974

(2) أوكشوط المقدمة - ص : 66 و 18



ومع ذلك فقد يكون من غير المناسب أن ننسى أنَّ الهوبسية ، في المدى القصير، ساهمت في تثبيت الحكم الملكي المطلق ( الأمر الذي يغيب عن بال الملكيين الانجليز ) . وهذا ما سنراه في فرنسا : فرنسا لويس الرابع عشر وبوسيه ، التي ستكون قريباً المكان للذروة المجيدة ، ولكن المختصرة ، للدولة الملكية .

## الفصل السادس

### ذروة الحكم الملكي المطلق في فرنسا

مهدت فرنسا هنري الرابع ثم ريشيليو ، السبيل لفرنسا لويس الرابع عشر وبوسيه . لكن من أجل تأمين قلوبهما والاسراع به ، بدون شك ، كان من اللازم قيام حرب الفروندي وفشلها .

لقد كان من شأن حرب الفروندي (1648-1652) ، أو حرب الاطفال - كما سيقول عنها ميشليه - والتي أخذت اسمها من اسم إحدى لعب الاطفال فيما لو نجحت ، أن تُفسد كل الأفكار الداعية للحكم المطلق ، بالرغم من الرعب الذي شعر به العديد من الفرنسيين تجاه الثورة الطهرية الانجليزية ، التي كانت قد قتلت ملكاً . ولكن نظراً لأن « الفروندي » فشلت ، فقد حدث العكس تماماً . فبعد الانتهاب العابر والجديد للأفكار المعادية للحكم المطلق ، التي كانت الحروب الدينية قد أبطلتها ، أخذت الدولة الملكية المطلقة التي أصبحت أكثر قوة بفضل انتصارها الكلي على أعدائها ، تفرض نفسها بدون منازع ، ولا قوة موازنة .

لقد عادت للظهور في الكتابات المازارانية (Mazarinades) التي لا حصر لها والتي تعود لعهد حرب الفروندي ، المفاهيم المألوفة : القانون الإلهي والقانون الطبيعي المعارضين للسياسة ، حسبها يفهمها مكيافلي ؛ الميثاق العلني المحفوظ في حفل الترسيم ، بين الملك وشعبه ؛ إمتيازات البرلمان والمجالس العامة باعتبارها المؤتمنة على القوانين والأعراف المكرسة التي كانت تخفف تقليدياً من السلطة الملكية ؛ وعند الاقتضاء حق المقاومة ، حتى النشيط منها باعتبارها جزءاً للتجاوزات التي لا يمكن السماح بها . لقد أدبنت « السلطة الوزارية » (Le ministériat) ، أو بعبارة أخرى ، الطغيان الذي مارسه ريشيليو ، ومن بعده مازاران (MAZARIN) اللذان تسلما منصب الوزير الأول ، وحوّلا الحكم الفردي الملكي (الذي امتدحه بودان بقوة) الى حكم فردي إقطاعي (seigneuriale) (استهجنه بودان) إن لم يكن حتى الى طغياني . فلم يعد هناك بالنسبة للرعايا حرية طبيعية ولا ملكية آمنة للاموال . وهكذا انقطع ، على حد قول كاردينال ريتز ، الفروندي البارز ، كاردينال القوضي ، الذي كان النقيض الحي ، الحي جداً ، لكاردينال النظام ، المرحوم ريشليو ، المكروه جداً ولكن المرعب جداً ، التوازن الحكيم الذي عرفت القوانين القديمة للمملكة كيف تقيمه بين فسق الملوك وطيش الشعوب : ولهذا (وهذا شيء خطير جداً) دخل الشعب الى « المحراب » ولم يعد يخشى من الدخول اليه ، ومن رفع الحجاب « الذي يجب دائماً أن يغطي كل ما يمكن قوله ، وكل ما يمكن الاعتقاد به حول حق الشعوب ، وحق الملوك اللذان لا يتفان مع بعض إلا في الصمت » .

ومقابل « المازاراتيات » المشوبة بالعاطفة ، وذات المدى الضعيف الى حد ما ، فإن « مجموعة الحكيم » (Recueil des maximes) لكلود جولي (Claude JOLY) حفيد الفقيه لراسل ، كانت تُدهش برصانتها وعلو نظرتها<sup>(١)</sup> . فهي تنص على أن الملك ليس لديهم الحق بعرض ضرائب على شعوبهم بدون موافقة هؤلاء . وأن هناك في أصل السلطة الملكية عقداً ملزماً للطرفين ، يتنازل الشعب بموجب عن سلطته ، ويضعها بين يدي الأمير ، في حين يتعهد الأمير بإقامة العدالة وحماية الشعب : وبعد ذلك يصادق الله على العقد المذكور ، ويضع عليه خاتمه ويعطيه قوة تنفيذية .

ويتجلى في هذا تذكير حازم بتقاليد القرون الوسطى الأكثر شرعية . تذكير حازم ولكنه بلا حدود ! فهذه البقطة للنزعة المعادية للحكم المطلق ليست إلا نارا سريعة الزوال ، ستقشع بسرعة دخانها المقلق . إن ما سيقى من حرب الفروند ، بالإضافة للكرهية الثابتة لمؤسسة الوزير الأول ، هو التعطش لسلطة ملكية تُمارس بشكل شخصي وقوي في آن واحد ، ضد كل مثيري الاضطرابات الأهلية ؛ إنه شبه إجماع بين الفرنسيين على حبهم للحكم الشاب الذي أصبح بئامن من الاخطار . إن بوسيه في تأييده (L'Oraison funèbre) لأن دو غونزاغ (Anne de Gonzague) ، بعد ثلاث وثلاثين سنة ، لن يتحدث فقط كمتعلق عندما يقارن حرب الفروند بمخاض لفرنسا المستعدة لولادة العهد الأعجوبي « للويس »<sup>(٢)</sup> .

إن هذا العهد سيكف بالطبع عن الظهور بمظهر الاعجوبة ، بقدر ما سيستمر لمدة طويلة جداً . ولكن في فترة بزوغه ، وخلال سنواته الجميلة الأولى ، قدّم مشهداً نادراً لاتفاق حقيقي بين شعب وملكه . إن هيجان الشعور ، في أمة يعود فيها « الدين الملكي » لعهد بعيد ، أتى ليشيد بالطاعة المنفعية للسلطة . فمن كان يجرؤ على إنكار تفوق الحكم الملكي ، كما كان موجوداً في فرنسا ، على كل حكم آخر ؟ حينئذ وجدت بزعة تأليه الملكية التي انتقلت من الوظيفة الملكية الى شخص الملك ، نفسها مدفوعة لحد مبالغات في اللغة ، ستثير ، فيما بعد ، الانهاسة أو الفصيحة . لكنها كانت تبدو طبيعية جداً للمعاصرين . وحينئذ أيضاً تركزت هائياً السيادة المطلقة التي لا تتجزأ ، والتي تدعمت بطريقة لا يُستهان بها بنظرية الحق الإلهي . وهذا ليس دون أن تتضمن هذه السيادة عدداً ما من الكواييب الأخلاقية ، التي كان من الواجب عليها أن تتكيف معها بطريقة أو بأخرى . وهذه الكواييب هي : احترام نوع من المظاهر السياسية والدينية ، والخوف الصادق من الله ، وإجلال العقل المُسمّى بالتقليدي ، وإحياء مفهوم القوانين الأساسية التي تُعبر عن المقاومة الخفية للمؤسسات لتطلق السيادة الصلب : فالحكم المطلق لا يعني الحكم التعسفي أو السيطرة

(١) إنها مجموعة حكيم حقيقية وهامة من أجل تنشئة الملك ، موجهة ضد السياسة الخاطئة والصاراة لتكاردبال ماراران ، الناظر المروع على تربية جلالته .

(٢) جـ. لاکور - غايي « التربية السياسية للويس الرابع عشر » - باريس - منشورات Hachette - 1898 - ص 279

- أبطر « سياسة » بوسيه . عرّض حاك تروشييه (J. TRUCHET) - باريس - Cohn - مجموعة نا - 1966

- ر. ماندرو (R. MANDROL) « لويس الرابع عشر وعصره » .

(Louis XIV<sup>e</sup> et son temps) - (مجموعة شعوب وحضارات) - باريس - 1973

الجامعة للطباعة المتقلي الأطور ( إن الفرق أساسي بينها في فكر ذلك الزمن ، بالرغم من أنه سيظهر هشاً في المستقبل ) .

### تفوق وسمو النظام الملكي الفرنسي

يُعبّر بوسيه (Boussuet) في مؤلفه : « السياسة مستقاة من كلام الكتاب المقدس » (La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte) . ( المؤلف من أجل تربية ولي العهد <sup>(١)</sup> ) ، وكذلك في كتابه « خطاب حول التاريخ العالمي » (Discours sur l'Histoire Universelle) ، بقوة فريدة عما كان يكتب حينذاك بكل الأفلام . فهو يعلن أن السلطة الملكية والوراثية هي أفضل ما يناسب الحكم ، ولا سيما عندما تنتقل ، كما هو الحال في فرنسا ، من ذكر إلى ذكر ، ومن ابن بكر إلى ابن بكر . إن هذا النظام هو الأكثر طبيعية ، لأنه يستمد أساسه ونموذجه من السلطة الأبوية ، أي من « الطبيعة نفسها » . وهو يستبعد جنس الأنثى الذي « ولّد لطبع » . إنه يدوم بنفس الأسباب التي تجعل العالم يدوم ، والتي تديم الجنس البشري . إنه ، بالحقبة ، النظام الذي « يدور لوحده بشكل أفضل » ، دون أن يكون هناك أي تحايل أو سحر من أجل تعيين وريث ، لأن الطبيعة اختارت واحداً . ( « إن الموت ، كما يقال ، يأخذ الجسم الحي ، أما الملك فلا يموت أبداً » ) . إنه النظام الأكثر بقاءً لأننا نكون فيه الأكثر اتحاداً : إن الرئيس الوحيد يجعل كل شيء « يسير » في تآزر . والجمهور يصبح رجلاً واحداً حين يتخلى كل واحد عن إرادته لينقلها لإرادة الأمير ويجمعها معها . إنه النظام الأكثر ملائمة للخير العام ، بمعنى أنه يقيم بين الأمير والدولة تضامناً في المصالح لا يمكن حلّه . فالأمير الذي يعمل لأجل دولته ، يعمل لأجل أبنائه ، وه الحب الذي يكتنه لملكته يصبح لديه طبيعياً لأنه يندمج بالحب الذي يكتنه لأسرته » . لقد كان الفكر المنفعي غويس قد سلط في السابق الضوء على الحاجة ؛ كما إننا سنحدها من جديد في « مذكرات لويس الرابع عشر لتتقيف ولي العهد » ، حيث يشير الأب لابنه بأن الأمير هو الوحيد في المملكة الذي ليس له أن يقيم ثروة غير « ثروة الدولة » ، وأن يحقق مكسباً آخر غير المكسب الذي « ينمي الملكية » (١) .

هل يجب إذن نسيان أنه وجد ، وبوجود دائماً أشكال أخرى للحكم غير الملكية ، وذلك بسبب التشبث برأي لويس الرابع عشر ، والمبالغة في التعلق « بالدين الملكي » الذي يصل لحد عبادة الأوثان ؟ إن القديس بولس لم يميز قط أي سلطة لم تأت من الله . فليطمش : فبوسيه ، الحارس المتيقظ جداً للارثوذكسية ، لن يقوم بأي ابتعاد عنها . لقد اهتم اهتماماً كبيراً بالتذكير بأن « كل شعب

(١) إن الكتب الستة الأولى فقط من المؤلف ، الذي يضم عشرة كتب ، كتبت من أجل ولي العهد . وقد أنجزت في 1679 عند انتهاء مدة ولي العهد كعميل له . وفي عام 1700 استأنف بوسيه عمله لكتابة الكتب الأربعة الأخيرة من المؤلف ، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في عام 1704 . أما المؤلف فلم ينشر إلا بعد وفاته ، في عام 1709 .

(١) بوسيه « السياسة » - طبعة نقدية مع مقدمة وحواشي لجاك لوبران (J Le Brun) « كلاسيكيات الفكر السياسي » حبيب - Droz - 1967 - الكتاب الثاني - ص : 54 - 59 - وسنقرأ « مذكرات لويس الرابع عشر » ... في Dreyss - مارس - 1870 -

يجب أن يتبع الحكم القائم في بلده ، كما لو أنه أمر إلهي ، لأن الله هو إله السلام ، ولأنه يريد هدوء الأمور البشرية . إن كل الحكومات الشرعية ، مهما كان شكلها ، تتمتع بالحماية الإلهية . والذي يشرع في العمل لقلبها هو ، في آن واحد ، عدو عام وعدو لله : إن هذا الأمر واضح جداً ، وهو مستقل عن مسألة التفوق أو السمو .

### تأليه الملكية

لقد انزلق تأليه الملكية لتأليه شخص الملك . إن دين فرساي (Versailles) ، كما سيقال ، بدأ بميل ، حينئذ ، ليحل محل دين ريم (Reims) . فلويس « الملك - الشمس » ، هو أبولون ، مارس ، هرقل . هو الله . إن بطاقة البلاط هي طقس من الطقوس الدينية ، لقد كان بوسيه يصرخ ، حين مخاطبته الملوك : « إنكم آلهة ، أي إن لديكم في سلطنتكم ، وإنكم تحملون على جبينكم سمة إلهية » . وبخلاف مسحة التكريس ، فإن الملوك مقدسون بحكم العبء الواقع على عاتقهم : لقد حرص لويس الرابع عشر جيداً على أن يوضح بدقة لابنه أن حفل التكريس لا يعطي الملكية . وإنما هو يقوم فقط بإعلانها للشعب ، وجعلها أكثر هيبة ، وأكثر حرمة ، وأكثر قداسة في شخص الملك . هل هو نفس الاهتمام الغاليكاني بالتقليل من دور حفل التكريس ؟ إن كون المذهب الغاليكاني في الحق الإلهي للملوك يسيل بلا عراقيل في تلك الأوقات المتميزة بفتح الملكية ، هو أمر يبدو كبديعية . ومع ذلك . . .

ومع ذلك فإن بوسيه ، الحريص دائماً على الأرثوذكسية ، يُحذّر من أن يُعلّم لتلميذه الجليل ، في « السياسة » ، أن السلطة الملكية تنحدر مباشرة ، وبدون أي واسطة ، من الله ( وذلك بالرغم من أن هذه الفكرة كانت قريبة جداً من قلبه ) . فلقد تجنب أن يضع النقاط على الحروف ، وتلاقى التوضيحات الدقيقة بواسطة روعة الصيغ . ومع أنه كان حازماً في مسألة مصدر السلطة ، ومصبهاً على أن كل سلطة هي من الله ؛ وبالرغم من تفضيله للنظام الملكي ، فإنه لم يعلن موقفه بوضوح من مسألة طريقة نقل هذه السلطة التي تأتي دائماً من الله ، ولا من مسألة مفهوم « بواسطة الشعب » (per populum) الوسيط<sup>(1)</sup> .

وبالمقابل ، وعلى غرار القديس غريغوار الكبير ، قبل ذلك بعدة قرون ، ذهب بوسيه لاستخلاص النتائج القصوى من نص القديس بولس حول المصدر الإلهي ، والطبيعة الإلهية للسلطة . إن ما كان يهيم ( ويهم ملكه كذلك ) هو أن يستنتج من هذا النص نفياً جذرياً لكل نوع من أنواع حق المقاومة . لقد كان يريد أن يركز عليه القاعدة ، التي من الصعب قبولها ، والقائلة بأنه يجب طاعة الأمراء حتى ولو كانوا « وعريين وظالمين » ، وذلك من أجل أن نحترم فيهم وظيفتهم وخدمتهم ، ومن أجل أن نأخذ بالحسبان « جلالهم الثانية » التي هي ليست إلا تمتع للجلالة الأولى ( أي للجلالة الإلهية ) . إن من الممكن للامير أن يصحح نفسه بنفسه ، عندما يعلم بأنه أساء التصرف . لكنه لا يمكن أن يكون هناك من علاج ، صد سلطته ، « إلا في سلطته » . إن مجرد الحمس هو أمر مدان ، لأن الحمس هو « إستعداد للتمرد » .

(1) حول هذه المسألة أنظر : حد. لاکور-باي-المرجع السابق ذكره . ص 312 ، وح. تروتييه . المرجع السابق

ذكره - ص : 34-35

ويقبل بوسيه باستثناء وحيد للطاعة الكاملة الواجبة للأمير : وذلك عندما يأمر الأمير ضد الله . ألم يقل الرسول بطرس بأن « الله أحق من الناس بالطاعة » ( وهي كلمة كبيرة كانت تزجج هوبس لأنها كانت تسمح بخدمة سيدين ) ؟ . إن كل مسيحي ملزم بأن يتمسك بحزم بهذا الاستثناء . وبوسيه يتمسك به بحزم . لكنه لم يستطع منع نفسه من إضعاف مداه بتأكيد أيضاً أن الكفر المُعلن ، وحتى الاضطهاد لا يعني الرعية من واجب الطاعة ؛ وإن الرعية ليس عليها أن تعارض عنف الأمراء إلا « وتنبيهات محترمة ، وبدون تمرد ولا همس ، وبصلوات من أجل هديهم » . هل يمكن الدعوة لمقاومة أكثر سلبية ؟ لهذا نفهم الكلمة الحادة لنابليون التي قال فيها عن بوسيه بأنه دخل - مثله مثل كورنيلي (Corneille) - في النظام القائم في عصره ، وهو « ينشر جميع قلوب الطاعة » . إن من المفيد هنا أن نقارن بين تعاليم معلم ولي العهد ، وتعاليم الأب نفسه في « المذكرات » (Mémoires) :

« يجب ، بالتأكيد ، أن نبقي متيقنين على أنه مهما كان الأمير سيئاً ، فإن تمرد رعاياه يعتبر دائماً عملاً إجرامياً للغاية . إن الذي أعطى البشر ملوكاً أراد أن يحترم هؤلاء وكأنهم جنوده ، واحتفظ لنفسه فقط بحق فحص سلوكهم . إن إرادته تكمن في أن كل من ولّد رعية يطيع ، بدون تمييز . وهذا القانون . . . لم يوضع لمصلحة الأمراء وحدهم ، لكنه صُمم حتى للشعوب التي فرض عليها ، والتي لا تستطيع مطلقاً أن تنتهك بدون أن تُعرضَ نفسها للشرور أكثر رعباً بكثير من تلك التي تدعي أنها تقيها » (1) .

### سيادة الملك المطلقة والتي لا تتجزأ

قدّم مذهب الحق الإلهي ، في ذلك الحين ، دعماً مدهشاً ذا طابع عاطفي وديني للنظرية القانونية الباردة في السيادة والتي كانت ترجمة لملاقة جديدة ودائمة في موازين القوى السياسية . لكن هذه النظرية بمفردها ، التي كُرست من الآن فصاعداً ، بشكل أصولي ، كانت تكفي لتضع السلطة بمنأى عن كل طعن أو مقاومة شرعية . ولا سيما في الشكل الذي أعطاه إياها هوبس ، والذي كان له صدى كبير في فرنسا ، وفي غيرها من أنحاء القارة الأوروبية ! فكيف لا تؤخذ بالحسبان ، حتى ولو كان ذلك من أجل دحضها ، « الفكرة الهوبسية الضوية واللاذعة والبهنية » ( وذلك كما سيفصّلها بول هازار ، وهو يشير لمكانتها في الأزمة الفكرية والأخلاقية التي كانت تتحضر ) ؟ .

لنتفح ثمانية كتاب « السياسة » . . . لبوسيه . إن المؤلف يوافق ، بعد أرسطو والقدّيس توما وسواريز ، على الزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الإنسان . لكنه يتمسك ، كما يشير بذلك آباء الكنيسة ، بأن الخطيئة شوّهت طبيعة الكائن البشري . بحيث أنّ الأفراد ، بعد أن أصبحوا غير اجتماعيين وشرسين « وذئاباً فيما بينهم » ، صاروا غير قادرين على أن يتحدوا إلا من خلال خضوع مشترك لنفس الحكم الذي « يضبطهم جميعاً » . إن السلطة ( وبالذات سلطة الفرد الواحد باعتبارها الشكل الأعلى للقيادة السياسية ) يجب إذن أن تكون « لا تقهر » ، لكي تقوم بمهمتها التوحيدية

(1) « المذكرات » . . . - المجلد 2 - ص : 285

والمحققة للسلام . إن أي شخص لن يكون آمناً إذا كان هناك في الدولة سلطة ما قادرة على إيقاف مجرى القوة العامة ، ومضايقتها في ممارستها لعملها ، وإذا كان الأمير نفسه ، على سبيل المثال ، وهو « قاضي القضاة » ، « ينجس الكبار » . إن هذا الأمير يجب أن لا يقدم حساباً لأي شخص فيما يصدره من أوامر . وعندما يقضي بأمر ما فإنه ليس هناك رأي آخر على وجه الأرض : « إن الذي يصنع أميراً سيداً يضع بين يديه ... كل قوى الدولة » . وإذا ما حدث خلاف ذلك ، فإن الرعايا يمكن أن يكون عليهم خدمة « سيدين » ، وهو احتيال رُوِّعَ بوسيه بقدر ما رُوِّعَ هوبس . إن الحكم لن يكون مطلقاً ، أي مستقلاً عن أي سلطة بشرية « إن كان هناك أي قوة قادرة على إرغام السيد » (1) .

ولننتج ثانية « مذكرات » لويس الرابع عشر . إننا نحس فيها بملك تغفل فيه كلياً المفهوم الذي كان يرمز اليه العلاقات المتوج في واجهة كتاب « اللوفياتان » ، ( والذي لخصه بوسيه على طريقته : « شعب صخم موحد في شخص واحد » ، و « العقل السري » الذي يحكم كل جسم الدولة والمتعلق في رأس واحد » ) . كما نحس فيها سيد يتطلع بكل قواه ، في سنوات 1660 التي يَكُون نفسه فيها لهنة الملك ، لأن يحمّد صورة الأمير ، وهو في مكتبه ، كما وصفها بروعة كتاب « السياسة ... » ( « من هنا تصدر الأوامر التي تُسَبِّرُ بانسجام الحكام والضباط ، المواطنين والجنود ، المقاطعات والجيوش البرية والبحرية . إنها صورة الله الجالس على عرشه في أعلى السهوات ، والذي يَسِّرُ كل الطبيعة » ) .

لقد كان لدى لويس الرابع عشر إيمان لا يتزعزع بأن سلطة يمثل هذا الجلال لا يمكن أن تُقسَّم أو تُجزَّأ : لا مع وزير أول : « إنني مصمم ، بالنسبة كل الأشياء ، أن لا أتخذ قط وزيراً أولاً » ؛ ولا مع البرلمان ، هذه الهيئات القضائية التي تتطلع للسيادة ، والتي اغتصبت شيئاً فشيئاً اسم المحاكم السيدة ، والتي أصبح من المهم إعدادتها لوظائفها المتمثلة باقرار العدل : « لقد أوضحت بأنني لم أعد أطيع مشاريعها » ؛ ولا ، بشكل خاص ، مع برلمان ، بلعني الانجليزي ، أي جمعية أو عدة جمعيات يضطر السيد لأن يأخذ منها القانون :

« من المؤكد أن هذا الاخضاع ... هو آخر مصيبة يمكن لرجل من مرتبتنا أن يقع فيها ... إن إعطاء اختصاص اتخاذ القرارات للرعايا ، والاحترام للملك يؤدي الى تشويش نظام الأشياء . إن اختصاص المداولة واتخاذ القرار يعود فقط للرأس ... والشقاء سيكون من نصيب أولئك الذين تركوا لتطفل جمعية رعا . فكلما زدت في إعطائها ، كلما زادت في الادعاء . وكلما زدت في ملاطفتها كلما زادت في احتقارك . وإذا امتلكك مرة شيئاً ما فإنها ستحافظ عليه بالعديد من الاذرع ، بحيث لا يمكن انتزاعه منها بدون الحد الأقصى من العنف » (2) .

كثيرون سيعجبون ، وآخرون سيسخرون مما لدى لويس الرابع عشر من هذه السيادة الرومانية ثم البودانية الكاملة والمتصرة ، التي تتخللها تسربات هوبسية فعالة . سيادة مطلقة لا

(1) أنظر : « السياسة ... » الكتاب الأول - لفظة الثالثة - ص 17 وما يليها .

(2) « المذكرات » - المجلد الثاني - ص : 9-6

تتجزأ ، ولا تتجسد بشكل كامل ، وفقاً لتعاليم بودان ، إلا في رئيس واحد ، ملك « لا شريك له » .

### الكواكب الاخلاقية والقوانين الأساسية ؛ الحكم المطلق والتصنف

ينبغي تمييز هذا الملك ، الرئيس الوحيد ، جيداً عن المستبد « من النمط الشرقي » ، وعن الطاغية حسب مفهوم أرسطو أو القديس توما ، وعن الأمير « الجديد » وفق أسلوب مكيافلي . إنه وريث . إن نبرة لويس الرابع عشر ، في مذكراته ، الموجهة لولي العهد تقول كل شيء في هذا الصدد . إنها نبرة وريث يتحدث الى وريث . فكلاهما حلقة في سلسلة يعتبر أنها خالدة . لقد أخذ الملك على عاتقه المملكة ، وفي نفس الوقت ، كمية كبيرة من التقاليد والمعتقدات والعادات ، وعدداً هاماً من المراسم الدينية والسياسية . إن الدافع الأبوي يشكل - بالمعنى المعاري - جزءاً من هذه المراسم : « إن أول فكرة قوة ظهرت لدى البشري ، كما كتب بوسيه ، فكرة القوة الأبوية . وقد جعل الملوك على غرار الآباء » . إن الملكية المقدسة ، المطلقة هي أيضاً أبوية . فالملك سيد ، لكنه أيضاً أب ، صالح ، إنساني ، عذب ؛ إنه يعيش من أجل العامة ، كما يعيش الأب من أجل أبنائه . إن الطاغية - وليس الملك - هو الذي لا يفكر إلا بنفسه . وتشكل أيضاً جزءاً من هذه المراسم نبرة عامة ما للحرية « الصادقة » ، التي تستبعد من جانب الرعايا كل مذلة ( على الأقل خلال الفترة الجميلة من عهده ) . ولنصف بأن الملك ، المؤمن الوفي ، يكبحه أيضاً الخوف من الله ، الذي يشعر به في أعماق قلبه ، والذي يحرص المبشرون على الحفاظ عليه وعلى تنشيطه لديه : وتقول « المذكرات » هنا ، بنبل ولكن بدون تمويه ، ما يلي :

« يجب أن تعلم قبل كل شيء ، يا بُنَيَّ ، بأن علينا أن نعرف كيف نظهر الكثير من الاحترام لذلك الذي يجعلنا محترمين من قبل آلاف عديدة من البشر . إن الجزء الأول من السياسة هو ذاك الذي يُعلِّمنا كيف نخدمه جيداً . إن الخضوع الذي ينبغي علينا إبداءه له ، هو أجل درس يمكننا إعطاؤه عن الخضوع الواجب لنا . إننا نخل بالفطنة وبالعادلة عندما نتقص من الاحترام لذلك الذي لسنا إلا جنوده . . . . إن كرامتنا تنهض بكل الواجبات التي نؤديها له . لكن أعلم بأنه لا يجب ، من أجل خدمته وفق رغبته ، الاكتفاء بتقديم عبادة خارجية له ، كما تفعل أغلبية الناس الآخرين » (1) . أما المبشرون فيكررون عليه ، بالتناقص مع بوسيه ، بأن قوته حتى ولو كانت إلهية ، تركه ضعيفاً وثقلاً ، وفاقياً ، وتحمُّله ، أمام الله ، « الحساب الأكبر » .

وأخيراً ، فإن العقل يلعب دوره ؛ عقل القرن ، المنظَّم ، المُصلح ، المسيطر على الشهوات ، العقل - الانضباط ، ( الذي كان ريشليو يطالب به ، بالضبط ، في وصيته ) . إنه وقف على الأمير الشرعي الذي لا يعرف التصرف بتزوة ، ولا يخضع لحماسة مشوشة . إنه عقل حكيم ومتوازن ، يبحث يعرف ، في بعض المناسبات غير المتوقعة ، كيف يندثر ( وهذا ما يعبر عنه مقطع غريب من « المذكرات » يقول : « لا أعرف أي حركات أو غرائز عمياء تقف فوق العقل ،

(1) « المذكرات » - المجلد الثاني - ص 421



وينصح العقل نفسه باتباعها » ) .

وباختصار ، فإن هذه الملكية ، برأي بوسيه ، هي ، في آن واحد ، مقدسة وأبوية وخاصة للعقل ، ومطلقة .

إننا نرى كيف أن هذا الملك القوي ، للتححر كليا من القهر ، أو من « القوة القمعية » للقوانين ، ( إنه غير متحرر من « قوتها الموجّهة » حسب التمييز الوسيط ، وغير المقيد إنسانياً ، يجد نفسه عموعاً ، بفضل العديد من الكوابح الأخلاقية ، من الانزلاق في الحكم التعسفي : وهو شكل بربري ومكروه برأي بوسيه ، بالرغم من أن هناك شعوباً وأميرات ورياسات كبيرة ارتضت به . ويُلقَّ مؤلف « السياسة » على أن الحكم المطلق شيء ، والحكم التعسفي شيء آخر . إن الكثيرين يقومون بالدمج بين النوعين من أجل جعل كلمة « مطلق » مكروهة ، ولا نحتمل ؛ لكن الحقيقة هي أنه ، « في ظل إله عادل » ليست هناك من قوة متحررة ، بطبيعتها ، « من كل قانون طبيعي ، إلهي ، أو بشري » . ففي ظل إله عادل لا توجد قط سلطة تعسفية خالصة (1) .

لقد ركزنا على كلمة : أو بشري . فهل من الصحيح تماماً دعم الفكرة القائلة بأن الملك المطلق هو بشرياً غير مقيد ؟ وماذا عن القوانين الأساسية ؟ إن هذه القوانين ، التي تُسمَّى أيضاً بقوانين « المملكة » لتمييزها عن قوانين « الأمير » ، كانت تشكل صدعاً ، ذا أصل وسيطي ، في منطق الحكم المطلق والحق الإلهي . فمقابل المثل القائل « الله يريد والملك يُشرع » (a deo rex ، a regis lex) كانت القوانين الأساسية تُذكرُ بالقاعدة الوسيطية القائلة « بأن القانون فوق الملك » (lex facit regem) . ففي ذروة الحكم الملكي المطلق كانت هذه القوانين تمثل البقية الأخيرة للتحديدات القديمة للسلطة ، والتعبير الأخير - لنكرر ذلك - عن مقاومة المؤسسات الخفية . فلقد كتب بوسيه : « بأن هناك قوانين أساسية لا يمكن تغييرها » ، واستشهد ، في هذا الصدد ، بالكتاب المقدس . ( ولكن دون أن يوضح ذلك في « السياسة » . بقدر ما سيفعله في « التحليل الخامس للبروتستانت » ، الذي سيكتب فيه : « إن أكثر الملكيات حكماً مطلقاً لا يمكن إلا أن يكون لها حدود لا تتزعزع ، وتتجلى في بعض القوانين الأساسية ، التي لا يمكن فعل شيء صدها ، لا يكون باطلاً في حد ذاته » ) .

ويجب مع هذا القول بأن منظري تلك المصوّر لم يتفقوا مطلقاً على قائمة دقيقة لهذه القوانين ولا على طبيعتها ، وذلك باستثناء قاعدة انتقال العرش ، وقاعدة عدم إمكانية التنازل عن الاملاك العامة الملكية ، وهما النقطتان اللتان لم يكن يوجد حولهما أي شك .

الأمر أن أيّاً من هذه القوانين ، في كل الأحوال ، لم يكن يضمن الملكية الحرة للرعايا . إن بوسيه ، الذي يقتضي في هذا أثر بودان ولوبري ، يجعل صراحة ، بلا شك ، من إنتهاك الأمير للبلدية الشرعية علامة من علامات الحكم التعسفي ( في الحكم التعسفي لا يمتلك المرء شيئاً كبلدية . فكل الأموال تعود للأمير . وليس هناك فطحق أرث ولا حتى من الأب لابنه » . إن الأمير يتصرف على هواه بأموال الرعايا - كما يتصرف من جهة أخرى بحياتهم ) . لكن لويس الرابع

(1) أنظر: « السياسة » ... ص 92 ، وص : 290-292

عشر في « المذكورات » يقتضي أثر هوبس ، مع شيء من الوضوح المقلق للكنيسة : « إن الملوك هم سادة مطلقون . وإن لهم بشكل طبيعي حق التصرف التام والحر بكل الأموال ، سواء بالنسبة لأموال المدنيين أم الأكليروس ، وذلك ليستخدمونها مثل أمناء الصناديق الحكماء ، أي وفق حاجات دولتهم » . ولنفهم من هذا أن المصلحة العليا للدولة فقط هي التي تتحكم في الضرورات الملكية .

إن أي قانون أساسي أيضاً - ومرسوم نانت الذي منحه هنري الرابع للمبروتستانت لم يكن قانوناً أساسياً - لم يضع الملك السيد في حالة « العجز السعيد » ( حسب التعبير السائد في النظام القديم ) ، عن العودة عن التسامح في الميدان الديني . إن بوسيه يَبيِّنُ بأنَّ الأمير يجب أن يستعمل سلطته من أجل القضاء على الأديان الباطلة في دولته . لكنه يَتَّبِعُ هذا « الاقتراح » في الكتاب السابع من « السياسة » بالاقتراح التالي : « إن من الممكن استعمال الشدة ضد أتباع الأديان الباطلة : لكن استعمال اللطف أفضل » . ومن هنا تنبثق مثل هذه الجمل التالية التي تدعو للتأمل ، والمثقلة بالمعاني ، بعد الرجوع عن مرسوم نانت :

« إن أولئك الذين لا يريدون أن يسمحوا للأمير باستعمال الشدة في المسائل الدينية ، بحجة أن الدين يجب أن يكون حراً ، يرتكبون خطأ كافراً . إنهم ، بوجه آخر ، يرون أن من الواجب السماح لكل الرعايا وفي كل الدولة باعتناق الوثنية والمحمدية واليهودية ، وكل دين باطل ، وبالتجديف وحتى بالاحلاد . ويعني هذا أن أكبر الجرائم ستكون هي الأكثر بعداً عن العقاب - ومع ذلك فإنه لا يجب اللجوء للشدة إلا في النهاية ، ولا سيما في النهايات الأخيرة » (1) .

الدين ، الملكية : هنا بالضبط يمكن للاغراء أن يكون قوياً جداً بالنسبة للملك المطلق للانزلاق نحو التعسف ، والتحول إلى طاغية « بالممارسة » . لهذا فإنه سيكون من الخطأ البالغة في تقدير أهمية مفهوم القوانين الأساسية التي لا تحمي الرعايا عملياً إلا قليلاً . لقد كان تأييد الفرنسيين الحار للنظام مستقلاً عن هذا الأثر من آثار الماضي . وقد استمد الحكم الملكي المطلق ، الذي بلغ الذروة ، قوته ( كما هو الحال دوماً ) من نظام المعتقدات المغروسة بصلابة لدى المحكومين ، روحاً وقليلاً . لقد كان هناك اعتقاد بأن الملك يستطيع أن يريد فقط ما هو جيد بالنسبة للملكة . وكان هذا الاعتقاد غير قابل للاثبات . لقد كان عبارة عن مسلمة بدئية بالنسبة للملكية إنه « السر » ، كما كان يقال . إنه سر ومسلمة اعتبرهما ، جان جاك روسو ، « في العقد الاجتماعي » ، وبعد نحو مئة عام ، أي في قرن العقل النقدي ، نوعاً من السمسطة التي من شأنها أن تمنح « الأمير » ، وبحرية ، « كل الفضائل التي قد يحتاج إليها » ، وتفترض « أنه سيكون دائماً كما يجب أن يكون » (2) .

إلا أن نظام المعتقدات هذا ، المسلّم بأنها المعتقدات الوحيدة المستقيمة ( أو باختصار هذه الارثوذكسية الدينية والسياسية ) أصبح هدفاً للدفاع الحفيفة للتأثيرات الفكرية الجديدة . إن

(1) « السياسة » . . . الكتاب السابع - ص: 288

(2) أنظر : « في العقد الاجتماعي » الكتاب الثالث - الفصل السادس - الأعمال الكاملة - بلياد - 3 - ص: 412

الأمر لم يكن يتعلق بعد إلا بتيارات خفية بدرجات متفاوتة . لكن التقاءها مع بعض مَهْدٍ بشكل لا يقاوم لازمة الضمير الأوروبي (Crise de la Conscience européenne) ( وهو عنوان الكتاب الذي ظهر في 1935 ، لبول هارار ، والذي أصبح اليوم كتاباً كلاسيكياً ) . التي ستكون أكثر من مجرد تهديد لانحطاط الدولة - الأمة الملكية - بالمعنى الواسع للكلمة -.

لكنه كان من الواجب أيضاً ، لحدوث هذه الأزمة ، أن تتواطىء الأحداث ( فهذه الأحداث لم تكن قادرة لوحدها فقط على أن تخلق شيئاً من لا شيء في ميدان الأفكار . لكنها كانت تقوم في آن معاً بدور الكاشف والمسرّع ، عندما يكون الفكر قد حُصِرَ الأرضية ، بشكل كافٍ ) .

وهكذا ، ضربة بعد ضربة ، أتى حدثان مُهمَّان بشكل فريد ، ومرتبطان ببعض جزئياً ، ليطبعا سنوات 1680 ، من خلال توحيد جهودهما بطريقة مذهشة . الأول هو رجوع لويس الرابع عشر عن مرسوم نانت في عام 1685 ، والثاني هو الثورة الانجليزية لعام 1688 . « إن الأرثوذكسية ، بالمعنى المشار إليه ، ستصاب بأضرار فادحة ، وذلك لمصلحة « المهرطقة » ، المدعوة لأن تعرف ، خلال القرن التالي ، تطورات نريدة ، وتنتهي أخيراً بانحجار 1789 الفرنسي ذي النتائج العالمية .



الكتاب الرابع  
المهرطقة وتطوراتها

وإذا كان صحيحاً ( كما يشير إلى ذلك فيما بعد المفكر العميق أ. كورنو (A. Cournot) ) أن فكرة التقدم اللامحدود تتصل عن قرب بأسرة الأفكار « الدينية » ، باعتبار أن من شأنها أن تقدم إيماناً لمن لم يعد عنده إيمان آخر ، وأن تنهض ، بهذه الصفة ، بالنفوس من خلال اقتراحها عليهم هدفاً سامياً يجب على كل الكائنات أن تُسهم فيه أثناء وجودها العابر . فإنه يجب الاستنتاج بأن كوندورسيه الذي التهمته ، مع الكثير من الآخرين ، ثورة أحلامه ( المصانعة والمنحرفة ) ، ساهم حقيقةً ، وبأي إيمان ! وبأي حماس واضح ! في هذا الهدف السامي ! (1)

### جـ - في التيار المضاد : ج. ب. فيكو (1668-1743)

« كانت الديكارتية تهرب مرتعبة بعيداً عن الغلبة المتوحشة للتاريخ . أما فيكو فكان يهوص مشغف في هذا الجزء من التاريخ الذي كانت فيه بالضيقة رائحة الزعجة التاريخية ، إذا صح القول ، هي الأقوى ، أي في التاريخ الأكثر بعداً والأكثر اختلافاً عن نسخة المصور المثقفة . »

بنيتو كروس (Benedetto Croce)

( فلسفة ج. ب. فيكو )

في بداية عام 1743 التي ولد فيها في فرنسا جان انطوان نيقولا كاربنات ، أو المركز دو كوندورسيه ، مات في إيطاليا جان باتيست فيكو (Jean-Baptiste VICO) مؤلف العلم الجديد (Scienza nuova) ( الذي ظهر في 1725 في حالته الأولى ) (2).

لقد مات وهو تقريباً غير معروف ، ومعكوماً عليه بالمصير الجاحد للبعقريات التي لم يُعرف قدرها . لقد كان مخدوعاً بقرنه . فقرنه ، ولو قيل عنه أنه قرن الأنوار ، لم يكن يعرف كيف يُقدَّر الطريقة والشغف الذي كان يحاول بهما أن يخزق ظلام التاريخ العميق للامم . لقد كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليقوم جيل ميشليه (Jules Michelet) بترجمة « العلم الجليلد » للفرنسية ( في 1824-1826 ) ، مؤكداً حينذاك أنه « من تأليف فيرجيل (Virgile) وفيكو » وذلك بانتظار أن يعلن في مقدمته « لتاريخ فرنسا » (Histoire de France) ، في 1869 ، بأنه ليس له مؤلف آخر غير فيكو .

لقد عارض هذا البطل الروحي ( في عصره ، وضد روح عصره ! ) الحياة ، التي أساءت معاملته بقسوة ، بوعيه أن العناية الإلهية قد وضعت في سر الأمور البشرية ، وأنه قد تلقى منها « المشعل » لإنارة أصول العالم الاجتماعي ، وإدراك « المعنى الكلي للإنسانية » . وقد وافق ، وهو فخور بذلك ، على « أنها » قادته عبر طرق متباعدة (3) .

(1) ص 283-284

(2) ظهرت الحالة الثانية في 1730 ، والثالثة في 1744 ، بعد قليل من وفاة المؤلف .

(3) نجد ترجمة فرنسية كاملة « للعلم الجليلد » في أ. دويين (A. DOUBINE) باريس - نجل - 1953 . أما ترجمة

لكن المسائل الدينية ( ولا سيما وضع الكاثوليك الذين كان الملك مؤيداً لهم بشكل سري ) ومساائل السياسة الخارجية المرتبطة بشكل وثيق بالأولى ، لم يكن بإمكانها إلا أن تخلف ثنائية توتراً خطيراً . فالاتصالات السرية لشارل ( « الملك الذي يعوزه المال باستمرار ، والذي يلتمس بلاحياء الهبات الآتية من وراء اللانش » (1) ) مع لويس الرابع عشر ، الذي بلغ حينذاك أوج قوته في أوروبا ، أثقلت البرلمان والرأي العام المعادين ، في آن واحد ، للفرنسيين والكاثوليك . وقد ازدادت خطورة الموقف بالكشف في عام 1678 ، عن مؤامرة بابوية مزعومة لمصلحة دوق يورك (Duc d'YORK) ، جاك ، شقيق الملك ووريثه الذي كان رسمياً ، كاثوليكياً . وهكذا استمرت منذ ذلك الحين ، المعركة البرلمانية ، حول قضية استبعاد جاك من وراثة العرش . وقد صوت مجلس العموم بالموافقة على هذا الاستبعاد ، لكن مجلس اللوردات رفض ذلك في تشرين الثاني 1680 . إن تاريخ التمييز المشهور بين التورييز (Tories) واللويكز (Whigs) يعود للصراع الحزبي القاسي والمعقد الذي ظهر آنذاك . فالأوائل كانوا محافظين ومعادين للاستبعاد ، ومناصرين ، عموماً ، لتوسيع الامتيازات الملكية . أما الآخرون فكانوا أحراراً ومؤيدين للاستبعاد ، ومدافعين عن حقوق البرلمان في وجه الملك .

وإذا كانت مهارة شارل الثاني ، ومراوعته أيضاً ، وبراعته في كسب الوقت قد سمحت له بالوصول الى نهاية عهده في عام 1685 ، في هدوء عابر ، فإن شقيقه دوق يورك ، الذي خلفه ، بالرغم من العديد من المؤامرات ، وتولى العرش تحت اسم جاك الثاني ، واجه صعوبات فوق مستوى قواه ومواجهه . إن من السهل كثيراً وبدون شك ، القول ، بعد فوات الأوان ، بأن عناده وورعته جعلاه ، على ما يبدو ، هدفاً للثورة .

فقد عرّض نفسه ، وهو الكاثوليكي والمؤيد بحرارة للحكم المطلق ، للشك بأنه يريد أن يعيد إنجلترا لأحضان « البابوية » ، المكروهة والمرهوبة الجانب . ورغم إصداره في عام 1687 لإعلان التسامح الموجه لغير الانجليكانين ، بما فيهم الكاثوليك ، فإنه لم يعرف كيف يهدئ غضب الطهريين « الذين لا يريدون الحرية لأنفسهم » إذا أعطيت أيضاً للبابويين . ولقد أثار هذا الاعلان لدى الانجليكانين مخاوف كبيرة . وطرح هؤلاء على أنفسهم ، زيادة على ذلك ، تساؤلاً عما إذا كان من الواجب التسامح مع البابويين الانجليز ، في الوقت الذي ألغى فيه لويس الرابع عشر ، « هذا الشيخ الملعون » ، الذي كان جاك الثاني حليفاً له ، مرسوم التسامح الخاص بروتستانت فرنسا ؟ .

وعندما رُزق جاك الثاني ، في حزيران 1688 ، بابن من زوجته الثانية الإيطالية والكاثوليكية ، بدا أن الكل قد طفق . فقد كان الأمل معقوداً ، حتى ذلك الحين ، على ولادة وريث بروتستانتي ، لأن الملك لم يكن له من زواجه الأول إلا بنتان هما ماري وأن ، البروتستانتيتان والمتزوجتان من أميرين بروتستانتين . لكن الولادة الجديدة قتلت هذا الأمل ،

(1) انظر : مالدرو - لرجع السابق ذكره ص : 233 .

وفتحت أفقاً مكرهاً لورث كاثوليكي . أي حلّ يمكن اعتباره<sup>(١)</sup> ضد هذا الأفق ، إن لم يكن اللجوء لأحد الصهرين ، وهو غيوم دورانج (Guillaume d'Orange) ، حاكم هولندا ، وزوج ماري البروتستانتية ؟ . ولقد وافق هذا على التدخل بعد أن استدعي لذلك ، في آن واحد ، من طرف الانجليكان وغير الانجليكانين ؛ ومن طرف التوريز والويكز . ونزل على الشاطيء الانجليزي مع جيشه في تشرين الثاني 1688 ، حيث استقبل كمحرر . وقد كتبت على أعلامه هذه الكلمات : من أجل الحرية ، من أجل البرلمان ، من أجل الدين البروتستانتية .

واعتبر حرب جاك الثاني في كانون الاول بمثابة تنازل عن العرش . وهكذا أصبح غيوم وماري ، بصفة مشتركة ، ملكين على إنجلترا في شباط 1689 ، بعد أن وافقا على إعلان أو لائحة الحقوق (« Bill of Rights ») التي صاغها البرلمان على غرار الشريعة الكبرى ، وعريضة الحقوق . إنّه انتصار الملكية التعاقدية والبرلمانية على الحقّ الألهي والحكم المطلق . إنّه أكثر من ذلك ، انتصار البروتستانتية المضطّدة والمهددة بشكل خطير ، على الكاثوليكية المضطّدة<sup>(٢)</sup> .

لقد كان من المحتمل أن تكون آثار إلغاء مرسوم نانت عابرة نسبياً لو لم تحدث الثورة الانجليزية الثانية . فالدول التي لجأ إليها البروتستانت الفرنسيون سئمت سريعاً من سحق وأحقاد هؤلاء المهزومين . لكن ثورة 1688 أتت لتعطي مدى وصدى جديدين لهذا السخط وهذه الاحقاد . فعلى سبيل المقابلة بالمثل ، أخذ العديد من المهاجرين خارج فرنسا ، يشرون في كل مكان كان يصل اليه تأثيرهم . المذبح الحماسي لانجلترا المتجددة ، وبيرون في نفس الوقت أحداث 1688 بقولهم : إن تمرد الانجليز ضد ملكهم البايوي لم يكن أقلّ شرعية من تمرد البروتستانت الفرنسيين ضد الطاغية لويس الرابع عشر . إن شهادة القس جيريو ، في هذا الصدد ، ثمينة وذات دلالة .

#### جيريو « المهين » (Jurieu « L'iniurieux »)

نشر جيريو ، بين عامي 1686 و 1689 ، « الرسائل الرعوية ، المشهورة ، الموجهة الى مؤمني فرنسا الذين يشنون تحت الأسر البابلي » (Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone).

إن بعض هذه الرسائل التي يدعم فيها شرعية حق المقاومة النشيطة ، أو بعبارة أخرى ، التمرد ، يعود تاريخها بالضبط لعام 1689 . إن هدفها لم يكن مدح ما جرى في إنجلترا بحماس ، بأقل مما هو إدانة لحكم لويس الرابع عشر المطلق ، بشدة .

إن جيريو لا يردد في كتاباته ( وكما سيأخذ عليه ذلك بوضوح في التحذير الخامس للبروتستانت في عام 1690 ) إلا كلمة عقد . فهو يرى أن من الواضح ، كالتنهار وجود عقد أو ميثاق متبادل ،

(1) الموسوعة العلية - مقالة أ . بورد (A. Bourde) عن بريطانيا العظمى - وموسوعة Pléiade - التاريخ العلي - 3 - ص : 178 - 181 - وص : 211 - ف . موروا (F. Mauroy) .

(2) على حد تعبير ب . هازار في « الأزمة » . ص 87 .



صريح أو ضمني بين الشعب والملك : إن علاقة الرعية بالأمير مثل علاقة الخادم بالسيد ، والزوجة بالزوج ، والابن بالاب ، ليست ولا يمكن أن تكون إلا تعاقدية ، مهما قال فيها أنصار الحكم المطلق . إن العقد السياسي ( والمقصود هنا فقط عقد الخضوع أو الحكم ، لأن جيريولا ينظر في عقد المجتمع ) يُظهر أنه ليس هناك من حكم ذي حق أهي . إن الملوك ، بالرغم من أنهم ، فعلياً ، جنود الله ، ونوابه وصوره الحية ، لا يستمدون سلطتهم مباشرة منه ، وإنما من الشعوب . لهذا فإن السيادة تكمن بالأصل في الشعب ، فهو موضوعها الأول وهو الذي يمتلكها لدرجة أكثر ارتفاعاً ؛ لأنّ الذي يُوصف شيئاً يجب أن يملك ما يوصله « بطريقة أكمل » . إن العقد السياسي يُحدّد من سلطة الأمير من خلال توضيحه لهدفها بدقة : فالشعب لم يعطه السيادة إلا من أجل حفظ أمواله وحياته وحرياته ودينه . فإذا انتهك الأمير البنود الأساسية للعقد ، وإذا أصبح نيره ظلاماً وعنيفاً ، وإذا سبب بادارته السيرة اضطرابات ، فإن للشعب الحق بمقاومته . (1)

إننا نجد هنا ثانية أفكار البروتستانت المناهضين للملكية في القرن السادس عشر ، وقد تكيفت مع الجو الجديد ، وخاصة مع أحداث إنجلترا . فعقد الخضوع ؛ وسيادة الشعب ، بمعنى سمو الجماعة ، مُثَلَّة بالكبار ، وبالمجالس والبرلمانات والمدن ( لأن هؤلاء ، برأي جيريولا ، هم الشعب ، الذي ، لا يعني الجمهور ) ؛ وحق المقاومة النشطة ، أخيراً : كلها أفكار لا جديد فيها . ومع ذلك ، فقد كتب جيريولا ، في حماسه لتبرير ما قامت به الأمة الإنجليزية ، جملة جديرة بالملاحظة ( بسبب بررتها أكثر مما هو بسبب مضمونها نفسه ) وقابلة لأن تُذكر بالمستقبل الديمقراطي البعيد ، أكثر مما تُذكر بالماضي الوسيط المُلهم لمناهضين الملكية : « يجب أن يوجد في المجتمعات سلطة ما لا تكون مضطرة لأن تكون على حق من أجل إثبات صحة أفعالها . إلا أن هذه السلطة لا تكون إلا في الشعوب » . ولئن استنكر بوسيه هذا القول باعتباره نوعاً من العبادة غير المعقولة للجمهور أو للعهد الأكبر ، فليس في هذا ما يدعو للمفاجأة . ولكن ، لنقرأ بالاحرى السطور التي سبقت الجملة المشهورة ؛ « إن الأمر لا يتعلق حتى بمعرفة ما إذا كانت الأمة الإنجليزية على حق ، بالأساس ، في كل هذا . لأنه عندما قد تكون على خطأ فإنه يجب . . . » ( وهنا تتبع الجملة السابقة ) . وهذا يعني أنه بغض النظر عن كل برهنة - وقد استطاع القس المحمّس أن يقوم بذلك باندفاع - فإن الضرورة المطلقة التي وجدت إنجلترا نفسها فيها فيما يتعلق بصيانة البروتستانتية ، كانت تكفي لتبرير قيامها بطرد ملكها .

منذ ذلك الحين ، أصبح بالامكان فهم الشكوى المرة لبوسيه - بوسيه المعادي لجيريولا ، بوسيه الأرثوذكسي الكبير الذي رأى كل تهديدات المهرطقة تحلق في الأفق وتقترب ، والذي قال فيها

(1) حول جيريولا : أنظر : ر . ليريو (R. Lureau) « المذاهب السياسية لجيريولا » (Les doctrines politiques de Juriou - أطروحة حقوق - بورديو 1904 .

- ج . هـ . دودج (G. H. Dodge) - « النظريات السياسية لهوموني الشنت » (The political theories of the hngnents of the dispersion) - 1947- N. Y. Columbia U. P. - الطبعة الثانية 1972 .

- ث . غوايه (Th. Goyet) - « إنسانية بوسيه » (L'humanisme de Bossuet) - أطروحة دكتوراه في الآداب - باريس - Klincksieck - 1965 . ( ص 441 وما بعدها ) .

في كانون الاول 1688 : « إنني لا أفتأ أننُ على انجلترا » (1).

## 2 - الارثوذكسية المزوجة :

ما هو نظام المعتقدات ، سواء الدينية أم السياسية ، المُسلم بأنها مستقيمة ، والوحيدة المستقيمة ، والتي كانت مؤسسات الحكم الملكي المطلق تزدهر بداخله ، كما تزدهر في هواها الحيوي والمقوي ؟ وما هي السات الاساسية التي كانت تسمح بتعريفه ؟ يمكن الاجابة : الايمان بالعبادة الالهية ، وأولئك الواجبات ، والقبول بالعقل - النظام (La raison - discipline) .

إن العالم ، كما يُعَلَّم بوسيه في كتابه « السياسة » ... ( وبروعة أكثر في « الخطب حول التاريخ العالمي » ) محكوم بالعبادة الالهية . فليس هناك قط من صدفة في حكم الامور البشرية . إن الخط ، هذه الكلمة العزيزة على ميكافلي والتي يستعملها علم التنجيم ، ويسرف في ذلك ، ليس لها أي معنى ، « إن لم يكن معناها تغطية جهلنا » . إن حكمة الله تتجلى في كل الامور البشرية : إنها حكمة أبدية لا محدودة ، وحيث تكون الحكمة لا محدودة ، لا يبقى هناك مكان للصدفة . إن الله يُسك بمقاييد كل الممالك ، إن بيده كل القلوب ، فأحياناً يجس الشهوات وأحياناً أخرى يطلقها العنان : وبهذا « يحرك كل الجنس البشري » . إنه يحضر النتائج ، في الاسباب الأكثر بعداً . « إن هذا التسلسل الطويل للاسباب الخاصة التي تبني وتقوض الامبراطوريات ، يخضع للامور السرية للعبادة الالهية . إن الله وحده يعرف كيف يخضع كل شيء لارادته . فليس هناك قط من قوة بشرية لا تُستخدم رغماً عنها في تدابير غير تدابير » . إن غاية حكم العبادة هذا هي خلاص المختارين . فهو ليس « بقدر » أو « بقانون » ، كما يشير لذلك ناقد مثل ت . غوبيه الذي يراه « يفضاً ، حساساً » ، مشابهاً بالاجمال « للملك ، عاقل ومطلق ، يستعمل بشكل مفيد رعاياه الاوفياء ويحقق سعادتهم » . إن سعادة الانسان على هذه الارض ، التي لا يعتبر فيها إلا عابر سبيل زائل ، تبقى ثانوية بجانب خلاصه الابدي ، وتخاضعة له . إلا أن الانسان عاجز عن بلوغ هذا الخلاص بواسطة قواه وحدها ، ولهذا فإنه بحاجة للنعمة الالهية . إن الاخلاق لا تشكل إلا جزءاً من الدين المنزّل ، ولا يمكن أن توجد بشكل مستقل عنه » (2) .

ومن قيادة العبادة الإلهية للعالم ، الموجهة نحو خلاص النفوس ، تنتقل بشكل طبيعي الى أولية الواجبات .

إن الحرية ( كما كتب بوسيه ) أعطيت لنا ، ليس من أجل التحرر من نير الوضع البشري « وإنما من أجل حمله بشرف ، بحمله طوعية » . إن في هذا رفض لحرية خاطئة وهمية لن تكون إلا تمرّداً مجنوناً وعقياً ضد ما هو محتمل ! إن التبرة لم توضع على الحقوق ولا على السعادة وإنما

(1) ر . ليو - للرجع السابق ذكره - ص : 144 .

- مسجد الجزء الاسامي من « التحفيز الخالص للبروتستانت » في ج . لانسون (G. Lanson) : « بوسيه : نبذات من الاعمال المختلفة » (Bossuet, extraits des œuvres diverses) - باريس - 1899 .

(2) انظر : « الخطب » ... مع مقدمة ج . تروشه (J. Truchet) - باريس - منشورات Garnier - 1966 .

على الواجبات : إنَّه سَلَّمَ متصاعداً من الواجبات ، يرتفع من الرعية إلى الملك ، ومن الملك إلى الله ( بما في ذلك الواجبات الخاصة بالملكية ، التي يُخصَّص لها بوسيه كل الكتاب السابع من « السياسة » ... ) . إن كل واحد يتلقى في إنجاز هذه الواجبات الفردية والعمامة ( المتعلقة بالدولة ) ، المساعدة من النعمة الإلهية ومن الأطار التقليدي الموروث عن العصور الوسطى والذي يحدد له مكانه في السلم الاجتماعي . وإن لكل واحد القدرة لأن يرتفع في هذا السلم شريطة أن يخضع لقواعد ثابتة ومتفقة مع النظام الذي أراده الله .

إنَّ هذا النظام هو نظام عقلائي . فإذا كان بوسيه يستبعد الصدفة أو الحظ ، فلاكُّ العقل السيد الذي يرأس العالم ويهيمن عليه ، في شكل العناية الإلهية ، يستبعده من حيث التعريف . ( حيث يوجد الكثير من العقل ، يوجد القليل من الحظ » (١) ) . لقد أشرنا سابقاً لدور العقل في ترتيب الملكية ، وأوضحنا أن الأمر يتعلق بالعقل ، حسب مفهوم القرن ، أي العقل - الانضباط ( وليس العقل التقدي ) . إن قبول كل فرد بهذا العقل - الانضباط ، بدءاً بالملك السيد نفسه ، المطلق ولكن العاقل ، يعتبر عاملاً مساعداً إضافياً وفعالاً في الانجاز الواعي للواجبات الفردية والعمامة ( المتعلقة بالدولة ) .

هكذا نرى إلى أي حد ساعد هذا المفهوم في غرس الاعتقاد لدى المحكومين بأن الملك لا يستطيع أن يريد ، وبكل القدر الذي يكون فيه السيد حقيقةً ، ولا يستطيع أن يفعل إلا ما هو جيد للمملكة ! .

إن في كل هذا تأكيدات ، ذات طابع فوق طبيعي إلى حد كبير ، أتت بشكل خاص لتدعيم السلطة . أليست هذه السلطة نابعة من الله سواء بصورة مباشرة ( حسب رواية الحق الإلهي الغاليكاني ) أم غير مباشرة . إن طاعة الملك من طاعة الله ، ملك الملوك ، ومصدر كل سلطان ، والموضوع الأول لكل طاعة . وعدم طاعة الملك هي كعدم طاعة الله : لتذكر هنا لويس الرابع عشر حين يبحث ابنه على إظهار الاحترام الأكبر لذلك الذي يجعل الامراء ، باعتبارهم جزءاً من قوته العليا ، محترمين من قبل آلاف البشر .

إن في كل هذا تأكيدات تستبعد ، بسبب فضيلتها فوق الطبيعية ، القلق الضار والمرضي ، والفضولية العقيمة : باعتبارهما عنصراً مذنباً لكل سلطة ضرورية وسبباً خطيراً بالنسبة للعقيدة الملكية والعقيدة الكاثوليكية . وهذا كما لو أن الإنسان لم يكن شديد النزوع ، بشكل غريزي ، لرفض كل إكراه ديني وزمني ! . لقد كان لدى لويس الرابع عشر رعب من القلق الذي يجعل حكم الكائن البشري ، الطموح والمغرور بشكل طبيعي ، أكثر صعوبة . وقد شَهِر بوسيه بكتابة ، وهو يفكر بانجلترا المحزنة ( ضحية الإصلاح المشؤم ! ) التي قتلت ملكها شارل الأول ، زوج هنرييت دو فرانس ، بالداء في إحدى أشهر مرثياته بقوله : « إننا نُضَعِّفُ الدين عندما نُفَرِّدَهُ ونُتَرَعِّق منه وزناً ما ، وهو الوحيد القادر على ضبط الشعوب . إن لدى الشعوب في أعماق القلب قلقاً لا أعرف ما هو . لكنه قلق يتسرب من القلب عندما تنتزع من الشعوب هذا المكبح الضروري ، ولا

(١) ت . غوايه - ص : 336 .

ترك لها شيئاً محتاط به ، وذلك عندما نسمح لها بأن تجعل من نفسها سيادة لدينها » (1) .

هكذا تبدو الهرطقة ، بوجهها ، المقابلين لتفطني الدين والحكم والذين تدور حولها ، برأي بوسيه ، الأمور البشرية . ( الدين والحكم المتحدان « في نوع من الاشتراك في السيادة » ) (Condominium) . هذا يجعل نظام المعتقدات الذي تَعَدَّتْ منه ، واستمرت عليه المؤسسات في ذلك العصر (2) .

كيف يمكن ، في مواجهة ذلك ، تحليل النظام المناقض ، أي الهرطقة التي جرى التمهيد لها بشكل خفي ؟ .

### 3 - الهرطقة : الفردية والعقلانية :

إنعناق الفرد أو الفردية (Individualisme) ، تلك هي السمة الاساسية الاولى .

في اليونان القديم ، وفي العصر الكلاسيكي ، شُهر أفلاطون وأرسطو ، حارسا المدينة الفلقة ، بالفردية باعتبارها نفوراً للفرد من الاكراهات الاجتماعية ، ومن الواجبات الثقيلة للمواطن . إن صفة عضو المدينة ، الواعي لالتزاماته نحوها ، كانت تتغلب للغاية ، بنظرها ، على صفة الفرد ، البهمة والتي لا قيمة نهائية لها . ومع قدوم العصر الهليني وانحطاط المدينة ، تغيرت الأمور : فقد ظهرت فكرة أن الانسان له قيمة نابعة فقط من صفته كمفرد إنساني ، وكوحدة إنسانية متميزة ومتنوعة للمدينة العقلية الواسعة . وكان من نتائج ظهور هذه الفكرة الاقرار بأولوية هذا الفرد بالنسبة لأي مجموعة . ثم أنت المسيحية ، على إثر الرواقية ، لتؤكد استقلالية الحياة الروحية لكل واحد ، ولتعلن الطابع الفردي للخلاص : وقد نجم عن هذا الامر الاعتراف بالقيمة المطلقة والسامية لكل كائن بشري ، ( أو بتعبير أفضل لكل « شخص بشري » ) ، باعتباره صورة الله ، الذي يجد فيه غايته ، والذي لا يمكن بأي حال أن يُعامل كمجرد آلة للحياة السياسية . لقد استفاد هذا الفرد المسيحي ، كما أرادته وصنعتة العصور الوسطى ( التي كانت عصر تنفتح ) من تأطير مزدوج وصارم : تأطير الكنيسة من جهة ، وتأطير المجتمع الزمني من جهة أخرى . ولقد كان من غير الممكن ، في تلك الفترة ، تصور وجود حقوق فردية إلا بالرجوع لنظام قانوني محدد : فالقنُّ له نظامه مثلاً أن للملك نظامه . إن الشعب يُثَلُّ في الجمعيات برؤسائه الطبيعيين . وهناك روابط اجتماعية من كل الأنواع : إقطاعية ، تجمعية حرفية ، دينية ، اقليمية توحد بين الانسان والانسان ، وتغضض الانسان للانسان ، وتضمن حداً أدنى من طاعة الفرد للاكراهات العديدة والمتنوعة ، وتنبعد أيضاً ، كتعويض رصين ، كل عزلة لهذا الفرد .

(1) أنظر مرنية هنرييت دو فرانس - في تروشه - ص : 80 .

(2) إن تعبير Condominium هو . ت . عوايه - ص : 253 .

(3) أطره - لاسكي (H. Laski) - « الليبرالية الأوروبية من العصور الوسطى الى أيامنا هذه » (Le libéralisme)

européen du Moyen Age à nos jours) - مترجم عن الانجليزية - باريس - 1950 .

- ر . ه . تارباي (R. H. Tawney) - « الدين وانطلاقة الرأسمالية » (La religion et l'essor du capitalisme) -

باريس - منشورات Rivière - 1951 - ( مترجم عن الانجليزية ) .

ولكن ها هو عصر النهضة يأتي كرد فعل على العصور الوسطى . ويتحرر الفرد ، وحتى لو كان قليل التحلي بالفضيلة العزيزة على مكياقللي ، بشكل مدو من الانضباط الكاثوليكلي الطويل ، ويندفع بتلنذ في الغابة الاجتماعية ، ويتطلع للاعتناق في كل الميادين . ونرى شغف الاكتشاف والمطلب النقدي ، وروح البحث الحر ، وتمجيد الغرور الانساني ، يمتزج بأرادة القوة وتمجيد الجسد والفن ، بأشكاله الأكثر وثنية ، لدى نخبة ضئيلة من الناذج الاستثنائية من البشر ، الذين كانوا غالباً ، وفي آن واحد ، محارين وفنانين وعلماء ، ولا أخلاقيين عن طيب خاطر ، وشرسين . لقد أذهل هذا الأمر فماً بعد ( وبما في ذلك القرن العشرين ) المخيلات بطريفة فريدة ، ولكن ليس بدون أن يزين اللاتسائية ، لقاء ثمن زهيد ، بالامجاد الرومانسية للانسائية المتفوقة .

إلا أن رد فعل العصر ضد التنظيم الوسيط المعروف بطابعه التقليدي والسكوني ، والقائم على أسس أخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، شجع على الاعتناق الاقتصادي للفرد أيضاً . فقد كانت روح العصر تناضل من أجل قيام تنظيم ديناميكي . يتبنى معيار المنفعة ، المحددة تبعاً لاشباع الحاجات الفردية ، والتي يتم الحصول عليها بالحد الأقصى من الإثراء الفردي . وقد تمحور هذا التنظيم حول السعي لإنتاج بلا حدود ؛ الأمر الذي يتناسق ، بشكل كامل ، مع الطابع الشره للشهية الجديدة للثروة . وهذا دون أن ننسى أن هذا الفرد ، السائر في طريق الاعتناق الاقتصادي ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، هذا « البائع » (Marchand) ( وهو تعبير يضم أصحاب المعامل ، والممولين وكذلك التجار أو المفوضين بالمعنى المحصري للكلمة ) ، سيجد في الدولة الحديثة - المنعتقة بشكل مواز باعتبارها وحدة سياسية سيدة - حليفاً ثميناً ، وذلك خلال مرحلة طويلة . ذاك أن هذه الدولة الحديثة ، هذه الدولة القومية السائرة في طريق المركزية ، ستقوم بضمان السلام الداخلي ؛ وباقامة شبكة من المواصلات المحمية براً وبحراً ، وستمنع ، أخيراً ، الكنيسة من كبح التقدم الاقتصادي من خلال معارضتها الاستغلال المكثف للفرص الجديدة ، بالانظمة القديمة المسببة للشلل .

الى أي حد استبليت فردية عصر النهضة هذه ، بفردية الإصلاح الديني ذي المدى والاتساع الاعم بكثير ؟ . لقد قسم السؤال مؤرخي هذه الحركة الدينية الكبيرة ذات النتائج العميقة والمتنوعة ، التي تتجاوز قضية الايمان وحدها .

إن جورج بورديو (G. Burdeau) سيتحدث عن « الوجهين » اللذين يقترحهما الإصلاح فيما يتعلق بالنقطة موضوع النقاش :

« إن الإصلاح يظهر للبعض كمحرك لنزعة ذاتية مطلقة ترك للضمير مسؤولية تأسيس كل القيم الفردية والاجتماعية . إنه يبدو كمدرسة للفردية نفسها ، باعتبار أنه انطلق من ممارسة الحكم النقدي ، القائم على رفض كل سلطة لم يعترف الانسان ، بحرية ... بشرعيتها . ويظهر الإصلاح بالعكس للأخريين من خلال السمات الخشنة التي يفتسيها من لوثر ، أو المتزمنة التي يدين بها لكالفن . ويرى فيه هؤلاء مذنباً للنظام ، يدعو على الصعيد الديني لعقيدة أكثر موضوعية ، وأكثر إطلاعية ، من

تلك التي كان يدافع عنها فقهاء العصور الوسطى ، كما يدعو على الصعيد السياسي  
خضوع محترم للسلطات ، تحمل في مؤسسات جيف الكالفينية بقدر ما تحمل في لعنت  
لورثر ضد الفلاحين المتمردين » (1) .

إن طرح عبارات النقاش أسهل من حسمه . لكن من الممكن بذل جهد للنظر اليه بوضوح  
أكبر . الامر الذي سيؤدي المؤرخ لتمييز النتائج غير المباشرة وذات المدى البعيد للإصلاح عن نتائجه  
المباشرة والفورية .

كيف ننكر أن الفرد المحرر من السلطة العقائدية للبابوية يقع الآن فوراً تحت سلطة الكتاب  
المقدس والتوراة ، أي بعبارة أخرى ، كلام الله الذي يفسره بقوة البداة رجل ملهم ومُتصَلَف ،  
يُسَمَّى لورثر كالفن . إن هذا الفرد لن يستطيع التنزع بحسه الخاص ، وعقله الخاص ، وبحسه  
الحر ضد سلطة « المفسر صاحب الامتياز » ، التي لا تنفصل عن سلطة الكتاب المقدس . فالسلطة  
الدينية الجديدة تستبد كل فردية على صعيد الايمان .

هكذا عمل الإصلاح مباشرة ، وفوراً ، وفي المدى القصير ، على إيجاد رؤساء روحيين  
جدد ، يمثلون الحقيقة الموضوعية التي أصححت وُجِدَتْ .

ولكن كيف ننكر أن روح التمرد الفردي والبحث الحر أحرزت في الأجل الطويل ، وكنتيجة  
غير مباشرة للإصلاح ، تقدماً هاماً في كل الميادين بالرغم من المصلحين أنفسهم ؟ . لقد أخذت،  
أعداد متزايدة من الأفراد تستسلم أكثر فأكثر لأغراء الانعتاق من السلطات الدينية الجديدة ، الناشئة  
عن التمرد الأصلي ، وكذلك من السلطات السياسية القديمة والجديدة . لقد رفض جـ . بوردو ،  
بحزم أن يقلل من أهمية ما وصفه « بالعلم الديمقراطي للإصلاح » ، ودَّكر بواقف أن المؤلفين الذين  
تركزت نظراتهم أثراً في جمهور المثقفين ، بعد ثورة 1789 - من أمثال كوندورسيه (Condorcet)  
وبونالد (Bonald) وبالزاك (Balzac) - وافقوا دائماً على وجود صلة نسب بين الروح الليبرالية  
والبروتستانتية ، لنخلص إذن من هذا للقول بأن البروتستانتية أودعت ، بدون أي شك ، في  
النفس الغربية عامل تخمير فعال ودائم للاحتجاج الفردي ، وذلك بشكل يتجاوز كثيراً نوايا  
مؤسسيها ( وإن كان متفقاً مع ماهيتها الداخلية ) (2) .

وإذا عدنا الى الميدان الاقتصادي لنلتقي ثانية بالفرد السائر في طريق الانعتاق منذ بداية عصر  
النهضة ، والذي تسيطر عليه غريزة الكسب وروح المشروع ، فأننا سنكتشف بوضوح أن  
الكالفينية ، ولا سيما في شكلها الطهري ، باشرت سيرها في نفس الاتجاه الفردي ( وبقوة مُسرَّعة  
فريدة من نوعها ) . لقد ظهر في عام 1905 كتاب شهير لعالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس  
وير (Max Weber) ، بعنوان « علم الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » (L'éthique

(1) جـ . بوردو (G. Burdeau) - الوسيط في علم السياسة (Truât de Science Politique) - المجلد 6 -  
الكتاب 2 - ص : 130 ( الطبعة الثانية - باريس - منشورات L. G. D. J - 1971 ) .  
(2) المرجع السابق - ص : 141 والحاشية 53 .

protestante et l'esprit du capitalisme) وقد عمل هذا الكتاب ، في أيماننا هذه ، على إشاعة فكرة وجود صلة روحية بين الكالفينية والرأسمالية التجارية في ذلك الوقت : ألم يكن اغتناء أصحاب « الإيمان الحقيقي ، شاعداً على قدرهم وعلى انتقائهم الإلهي » ؟ » .

لقد تأمر كل من عصر النهضة والاصلاح والثورة الاقتصادية في القرن السادس عشر ( المحتومة بالنسبة للنبله ) والتطور السياسي ( المؤكد لحضر الضبط القاسي الذي وضعه مكيافايلي ) ، يعزم ، من أجل الوصول لعصر البائع هذا ، الذي سيكون ، في الوقت نفسه ، عصر الطبقات الوسطى : إن تجمعاً من الافراد الجريئين ، والمليئين ثقة بثرواتهم فقط ، كانوا يعانون أكثر فأكثر من إكراه الانظمة ويتطلعون ، بهمة ، للحد الأقصى من الانعتاق الاقتصادي .

العقلانية : إنها السمة الأساسية الثانية للمهطقة . لقد كتب أريك ويل (Eric Weil) يقول : « إن هوبس وسبينوزا (Spinoza) ولوك (Locke) وبايل (Bayle) وفولتير (Voltaire) وغيرهم ، متفقون على النقطة القائلة بأن أي سلطة ، دينية أم لا ، لا يمكنها الاستناد لمجرد التقاليد أو للانوار الخاصة ، أمام محكمة العقل السيد » . إننا لن نعود الى هوبس ، وسنحتفظ بالحديث عن لوك للفصل الخاص به ، لما له من أهمية استثنائية ، وستعرض لفولتير في معرض حديثنا القادم عن عصر الانوار . أما الآن فأننا سنتكلم عن بايل ( المتوفى في عام 1706 ) وسبينوزا ( المتوفى في عام 1677 ) بعد أن نقوم بتوضيح موجز ، على سبيل التمهيد ، للعقل لدى ديكارت (Descartes) سلفهم الكبير ( المتوفى في عام 1650 ) .

كتب بول هازار ، عن لسان فونتيل (Fontenelle) ، يقول : « إن ديكارت «المهندسي» هو الذي أعطى « الثمرة » للعصر الجديد ! . فالعقل الديكارتي لا يقبل بأي شيء كأمر حقيقي إلا بعد التعرف عليه بشكل مؤكد ، بأنه كذلك . وهو يوصي بالتفكير ثانية بكل الآراء ، وباصلاحها من خلال ضبطها على المستوى العقلي » . لقد فضل فونتيل ، في نهاية القرن ، هذا المنهج الجديد للتفكير ، على فلسفة ديكارت نفسها التي رفضها . ولكن لنحذر من ردّ هذا المتناقض بقي العميق الى « الديكارتي المنهجية » البعيدة عن تمثيل كل الديكارتي ، مهما كانت شهرة كتاب « خطاب حول المنهج » (Discours sur la méthode) . ولنحذر أيضاً من إلصاق نوايا هرطقية به سواء في السياسة أم في الدين . فقد دافع عن نفسه ، في هذا الصدد ، بصدق وقوة . وأعلن صراحة طاعته لقوانين وأعراف بلاده ، وكذلك لدين طفولته . إلا أنه لم يستطع ، من جهة أخرى ، منع التشويبات التي تعرض لها مذهبه في المستقبل عبر سيره . كما لم يستطع منع شكه المؤقت من أن يبين الطريق لشك نهائي ، ولا منع عقله المكبوح إرادياً من أن يبين الطريق للعقل الجريء في الازمنة اللاحقة . العقل الذي ازدادت جراته بقدر ما كان يستطيع ، منذ ذلك الحين أن يعتمد ، أكثر فأكثر ، على النمو الحاسم للعلوم الدقيقة . ففي عام 1687 نشر اسحق نوتون (Isaac Newton) ، عملاق الفكر العلمي ، كتابه المشهور « الاسس الرياضية للفلسفة الطبيعية » (Principes mathématiques de la philosophie naturelle) . لقد كان تفكيره النظري يتغذى من التجريب . وقد إنطلق ( كما يقول

(1) للرجع السابق - المجلد 6 - الكتاب الاول - ص : 156 وما بعدها .

فونتنيل ( مما يرى ليجد له سبباً . ويبدو أن عقله قد « اخترق قلب الطبيعة » . لقد تحققت كلمة ف . بيكون : « المعرفة هي القدرة » ، وتحققت معها كلمة ديكرارت حول البشر الذين أصبحوا « سادة الطبيعة وملاكها » .

من مثل هذا النمو للعلوم ، وبشكل ملازم له ، للتقنيات ، كان من الممكن انتظار ولادة فكرة ، ستعرض نفسها ، غصبا ، مع الزمن ، وستكون ، بشكل ما ، المظهر الديناميكي للعقل : إنها فكرة التقدم . ولتطلب ، بالاحرى ، أيضاً من فونتنيل ، هذا التيسيم ولكن الهام ، الذي انخرط حينئذ في النزاع المشهور ( الذي كان أدبياً بالاساس ) بين القدامى والمحدثين ، والذي نطق ، في عام 1688 ، لمصلحة هؤلاء الآخرين ، بالحكم المعروف جيداً والذي يتجلى فيه إيمان بالانسان ، ينوب عن إيمان عصر النهضة ويوسعه : « إن البشر لن يتفهموا مطلقاً ، والنظرات السليمة لكل النفوس الطيبة ستضاف دائماً لبعضها البعض » (١) .

### بايل وسينوزا

عقل بايل . . . إن بيار بايل ، البروتستانتى من جنوب فرنسا ، الذي أصبح يُعرف « بفيلسوف روتردام » ، المجادل الذي لا يتعب ومؤلف ، « القاموس التاريخي والنقدي » (Dictionnaire historique et critique) المشهور في 1696 ، لم يكف عن المطالبة بحقوق العقل والحقيقة في وجه الحجة السلطوية . لقد أعلن بأن ما آمن به وعلمناه باستمرار ليس له مع ذلك أي قيمة ، وإن قدّم الخطأ لا يمكن أن يجعلها تصبح حقائق ، وأن الزعم بأن الرأي المنقول من جيل الى جيل ، ومن قرن الى قرن ، لا يمكن أن يكون خاطئاً كلياً ، إنما هو مجرد وهم . إن الحقيقة ، بالنسبة لهذا البطل العنيد الفسّر ، هي دائماً ( كما قال أ . لابروس (E. LABROUSSE) ، « إعادة اكتشاف شخصي ، وامتلاك نشيط بحقيقته الفرد » ، وأنه لا يوجد هناك من تقدم ضدها . ففي « جمهورية الافكار » يُعتبر التعارض الحر بين الافكار هو القاعدة . وفيها نتعرف فقط على امبراطورية الحقيقة والعقل ؛ ونشئ معركة « بشكل بريء على أي كان » ( صديقاً أو قرياً ، لا هم ! ) . من أجل جعله ينتصر على الخطأ والشهوات . إن القاموس ، الذي اهتمته هذه الروح ونشطته كلياً يشكل ( كما أشار بول هازار ) ترسانة إستمرار الناس ، بعد وفاة المؤلف بمدة طويلة ، بغرف كل الاسلحة ، المستنونة حسب الرغبة ، منها ، عندما كان الامر يتعلق « باستبدال السلطة بالنقد » (٢) ! .

عقل سينوزا . . . رفض فيلسوف لاهاي الاحكام المسبقة المتعلقة بالدين ، والتي تُرجعه لأسرار لا معقولة تُعارض كل استعمال حر للرأي ، وكل تمييز بين الصحيح والخطأ ، وتطفىء كل

(١) في « إستطراد حول القدامى والمحدثون » (Digression sur les Anciens et les Modernes) (1688) - حول فونتيل ، الذي فُهِمَت أهميته « كمنشد للعقلانية التقليدية » ( على حد تعبير و . كروس ) في فرنسا ، أنظر « الموسوعة العقلية » وكتاب س . ر . كارييه (S. R. CARRE) « فلسفة فونتيل أو إشاعة العقل » - باريس - 1932 .

(٢) حول بايل - أبطر . الرياريت لابروس (E. Labrousse) : « بايل » (Bayle) - مجموعة : فلاسفة من كل الازمنة - باريس منشورات Seghers 1965 .



نور» الفهم . واعتبر أن المعجزات المزعومة تعمل على التشكيك بوجود الله أكثر مما تبرهن عليه : أليست هذه المعجزات عبارة عن مخالفات لنظام الطبيعة الثابت ؟ . ويندد سبينوزا بالخرافة ، هذه « الغباوة » التي بها يُعرّف الدين ، والتي لا سبب آخر لها ، ولا غذاء آخر ، غير الخوف - لكنها ، للأسف ، الوسيلة الأكثر فعالية لحكم الجمهور : « فيها يمكن حمله بسهولة ، تحت ستار الدين ، أحياناً على عبادة الملوك كآلهة ، وأحياناً على لعنهم وكرههم كمصيبة مشتركة على الجنس البشري » . ويسارع سبينوزا ليعلم بأنه ، إذا كان مثل هذا الدجل يتلامح تملأ مع النظام الملكي ، فإن شيئاً من هذا القليل لا يمكن تصوره أو تجريبه في جمهورية تمنح الحرية المشتركة فيها من أن يخضع « الرأي الخاص الحر » للاحكام المسبقة ، أو يكون عرضة لأي إكراه<sup>(1)</sup> .

إن الفيلسوف يتخض هنا ، بشكل جلي ، كمواطن في هولندا الحرة . ومع ذلك فإن نقطة انطلاقه ، كمفكر سياسي ( فهو مؤلف لبحتين باللاتينية هما : « بحث في اللاهوت - السياسي » (Tractatus theologico-politicus) الصادر في عام 1670 ، « والبحث السياسي » (Tractatus politicus) ، غير المكتمل ، الصادر في عام 1677) تبدو قريبة بشكل خاص من نقطة انطلاق هوبس . فهو أيضاً يعتقد بأن كل إنسان في الحالة الطبيعية يمتلك حقاً سيده على كل ما يستطيع القيام به ، أي أن هذا الحق تعدده قوته وشهيته . وهذه الحالة لها مساوئ خطيرة ، منها عدم الأمان . وللتخلص من هذه الحالة ، والعيش بشكل أفضل ، تحت مظلة الضرورة والعقل في آن معاً ، يتحد البشر في جسم واحد ، وينقل كل منهم كل حقه الطبيعي ، بموجب ميثاق صريح أو ضمني ، لهذا الجسم الاجتماعي ، أي للمجتمع . ويصبح لهذا المجتمع فقط ، منذ ذلك الحين ، حق طبيعي سيد على كل الأشياء . إنه سيد غير مقيد بأي قانون ، ويجب على الجميع أن يطيعوه في كل شيء . « وحتى لو كانت أوامره هي الأكثر حماقة في العالم » ، فإن العقل يأمر بالخضوع لأن في هذا اختيار الأقل من بين شرين .

لكن الاختلافات مع هوبس تظهر بعد تجاوز نقطة الانطلاق هذه .

والاختلاف الاساسي الاول يكمن في أن هوبس أثر للملكية أو سلطة الفرد الواحد ، من بين كل أشكال الحكم . أما سبينوزا فاختار الديمقراطية . فقرة وإرادة الكل مجتمعين تحمل ، من خلال الاتحاد الاجتماعي ، محل قوة وشهوة كل فرد . إن الديمقراطية تُعرّف ، بدقة ، بهذا الاتحاد بين البشر « في كلِّ واحدٍ له حق سيد جماعي على كل ما هو بمقدوره » . إنها أيضاً النظام الذي تكون الاوامر اللامعقولة فيه ، من أقل الامور التي يُخشى حدوثها : وينبع هذا من غايتها نفسها التي تكمن في تخليص البشر من السيطرة - اللامعقولة - للشهوة ، والابقاء عليهم ، بقدر الامكان ، ضمن حدود العقل ، ملهم الوثام والسلام . إن الديمقراطية هي أيضاً النظام الأقل بُعداً عن الحرية والمساواة الطبيعيين . لأن كل فرد ينقل حقه الطبيعي لاغلبية المجتمع « الذي يشكل في حد ذاته جزءاً منه » ( وليس لرجل آخر بحيث لا يُستشار فيها بعد ) . إن الجميع يبقون إذن متساوين كما كانوا سابقاً في

(1) حول سبينوزا : أنظر : ش . أبوهن (Ch. Appuhn) : « سبينوزا » ( مجموعة : « حصارة ومسيحة ) - باريس - منشورات Delpuech 1927 .

## الحالة الطبيعية (١٥)

اما الاختلاف الثاني فيكمن في أن الحق الطبيعي لكل فرد ، لدى هوبس ، يختفي جذرياً في الحالة الاجتماعية ، « فالإنسان كان عليه أن يموت بالطبيعة ليلد في الحياة الاجتماعية » . إن عملية النقل للوثائق كانت كلية ومطلقة . أما عند سبينوزا ، فإن هذا الحق المنقول ، يبقى ، بالعكس ، حياً . إن العيش في أمان ( وهذا ما يشكل بالضبط الغاية الأخيرة التي على الدولة ضمانها ) ، يعني ، بالنسبة لكل فرد « أن يحفظ بمقدار ما يستطيع ، وبدون إلحاق ضرر بالآخرين ، حقه الطبيعي بالوجود والتصرف » (١٦) .

وأما الاختلاف الآخر ، الذي يساهم في توضيح الاختلاف السابق ، فهو الأكثر جذبية . ففيه يفصل سبينوزا ، مواطن الجمهورية الحرة ، أكثر ما يمكن ، عن هوبس ( كما يفصل عنه ، في نفس الوقت ، بطل فكري آخر ، مثل بايل ، ولكن بأسلوب مغاير ) . إنه يرى أن مراقبة الآراء والمذاهب والامتناعية الخارجية التي يفرضها اللوثيكان هما ثمن مرتفع جداً وغير مقبول للسلام . إن فيلسوف لاهاي يحتفظ صراحة بحرية التفكير وإصدار الحكم . بالرغم من احتمال منافسة هذا الأمر تقريباً لمقدماته المنطقية ( وذلك وماءً منه لمتطلبات عقله الأكثر عمقا ) . « إن أي شخص لا يمكن أن يتنازل عن حرية إصدار الحكم والتعبير عن الرأي » كما يريد . فكل فرد هو سيد أفكاره الخاصة بمقتضى حق طبيعي عالي » . إن المضلة تكمن في توضيح المقياس الدقيق الذي يمكن هذه الحرية أن تُعطى فيه بدون أن يشكل ذلك خطراً على السلام في الدولة . لكن أي تنازل حول المبدأ نفسه لا يمكن أن يكون مقبولاً . إن سبينوزا لا ينجس هنا من أن يكرر : لا ، إن أي شخص لا يستطيع أن ينقل لأي شخص آخر حقه الطبيعي ، ولا ملكة « استعمال عقله استعمالاً حراً » ، ولا أن يكون مُكرهاً على التخلي عن ذلك . ويتوج سبينوزا هذا الشرح بإعلان رائع لرأيه السياسي فيما يتعلق بغاية الدولة .

إن هذه الغاية ، على حد قوله ، ليست السيطرة . فالدولة لم تُؤسس من أجل إخضاع الإنسان بالخوف ، وجعله يتعلق بأنسان آخر ؛ وإنما ، بالعكس ، من أجل تحرير الفرد من الخوف » . لا ، إن هذه الغاية ليست في تحويل البشر من وضعية الكائنات العاقلة ، الى وضعية الحيوانات الوحشية أو الإنسان الآلي . لقد تأسست الدولة ، بالعكس ، لكي تتمكن أرواحهم وأجسامهم من القيام بأمان بكل وظائفها ، ولكي يستعملوا هم أنفسهم عقلاً حراً . . . إن غاية الدولة في الحقيقة ، إذن هي الحرية » (١٧) .

(١٥) « وبالأجمال » فإن سبينوزا ( على حد تعبير ر . دولاشاريير R. de Lacharrière ) في كتابه : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينوزا ، روسو ، هيجل ، ماركس » ، باريس - بايو - 1963 ) اقام النظرية الديمقراطية في تصورهما الأساس من خلال اجراء عملية التقاء بين السلطة والحرية : ان من الصحيح انه اقلمها بدون جدوى ، لان أي شخص لم يأخذ باله منها .

(١٦) أسطر . ر . دولاشاريير (R. de Lacharrière) في : « دراسات حول النظرية الديمقراطية : سبينوزا - روسو - هيجل - ماركس » : 26 (Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel- Marx)

باريس - منشورات Payot - 1963 . ص : ٠

(١٧) المرجع السابق - ص : 26 وما بعدها .

## الطبيعة والعقل : بوفندورف (Pufendorf)

كان سبينوزا يعارض المعجزات بقوانين الطبيعة : كما لو أن الله كان خاضعاً لهذه القوانين ( كما كان بوسيه يقول ، بسخط ) . والواقع أن العقل ، في الهرطقة ، اتفق مع الطبيعة على القيام بعمل مشترك . صحيح إن الله هو خالق الطبيعة ، لكن علاقات هذه الطبيعة بهذا الخالق خضعت منذ الآن ، ويستخضع ، أكثر فأكثر ، لمراجعة وصية .

إننا نعرف موقف غروتيوس من الحق الطبيعي ، وجملة الجريئة ( ... ومع ذلك فقد نتفق ... على أنه لا يوجد من إله قط ... الخ ) . وها هو الألماني صامويل بوفندورف يسير ، بعد أكثر من أربعين سنة من « قانون الحرب والسلام » في إثر رجل هولندية الكبير ، وينشر ( في عام 1672 ) « قانون الطبيعة والبشر » (De jure naturae et gentium) الذي تلاه ( في عام 1673 ) بحث موجز بعنوان : « واجب الانسان والمواطن حسب القانون الطبيعي » (De officio hominis et civis juxta legem naturalem) لقد حاز أستاذ « قانون الطبيعة والبشر » في هايدلبرغ ثم في لاند بالسويد ، على شهرة واسعة في كل أنحاء أوروبا ، التي رأت فيه النادل غروتيوس . أما عنوان بحث الموجز « فكم فاجئاً في ذلك التاريخ ! إنه يبدو متقدماً بمئة سنة على الأقل » ( على حد قول ب . هازار ) . (1)

إن المؤلف يعلن بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية لدى الانسان ، العزيرة على غروتيوس كما هي على الروايتين ، تتفق كلياً ( وإن كان هذا لا يحملو هوس ) مع حب الذات والاعتماد بحفظ الذات . إن العقل السوي يُعلم بأنه إذا كان المرء يحرص على حفظ ذاته فإنه لا يمكن أن يهمل كل اهتمام بمصالح الآخرين ، دون أن يؤدي ذلك للإساءة للغاية المذكورة . إن على كل فرد أن يتزع ، بقدر ما يتعلق الأمر به ، لتشكيل « مجتمع يسوده السلام » ، مع كل الآخرين ، والمحافظة عليه ، وذلك وفقاً لدستور ولهدف كل الجنس البشري بدون استثناء : وفي هذا يتجلى المبدأ الأساسي للحق الطبيعي ، الذي يمكن أن نستنتج منه كل القواعد المتعلقة بما ينبغي الالتزام به تجاه الآخرين .

إن اسم هذا الحق نفسه يبين أنه قابل لأن يُعرف بواسطة الانوار الطبيعية للعقل ، وبواسطة التأمل في الطبيعة الانسانية ، بصفة عامة ، وبدون مساعدة الوحي . إن القوى الوحيدة لفهمنا ، المفكر في دستور البشر ، تسمح له بأن يكتشف « بوضوح وبشكل متميز » ضرورة تكيف سلوكنا مع القواعد المستخلصة من المبدأ الأساسي . ومع ذلك فإن المؤلف - الذي يرفض بحياء افتراض غروتيوس الذي يصفه بالكافر واللامعقول - يحرص على إعلان أنه « من أجل إعطاء قوة القانون لمبادئ العقل هذه ، فإن يجب افتراض وجود ألوهية تحكم ، بواسطة عنايتها ، كل الاشياء ، والجنس البشري ، بصفة رئيسية » . إن الالتزام بالحق ، الطبيعي يأتي إذن من الله نفسه ، الذي يأمر البشر ، بقوة ، بالتحديد به . أمّا الملوك فيجب أن يُعطوا « قوة القانون المدني الكاملة » لأكبر قدر

(1) ر . دوراتي : « جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره » الطبعة الثانية - باريس - Vrin - 1970 - ص 78-83 و 142-145 .

يمكن من قواعد الحق الطبيعي هذه : إن هذه القواعد هي أعلى من القوانين الوضعية ، التي لا تعتبر ( مثلها ) ضرورية لحفظ الجنس البشري بصفة عامة .

وبالرغم من احتياطات المؤلف ، البعيدة عن أن تكون مجرد احتياطات خطائية ، أصبح الانفصال بين علم اللاهوت والحق الطبيعي أمراً ناجزاً<sup>(1)</sup> .

إن بوفندورف يصطدم أيضاً مع هوبس عندما يتعلق الأمر بحالة الطبيعة ، التي يرى بأنها هي السلام ، لأن المبادئ الأساسية للعقل مطبقة فيها . إنه سلام لا يقوم على أي اتفاق ، غير مفيد في هذا الصدد ، لأن الالتزام بالحق الطبيعي ( الذي ينضج له كل البشر باعتبارهم مخلوقات عاقلة ) هو أساس كافٍ له .

لكن مؤلفنا يرى نفسه ملزماً بالاعتراف بأن هذا النوع من السلام ، الذي يعارض به حالة الحرب المزعومة للكل ضد الكل ، حسب رأي هوبس ، هو سلام ضعيف وغير مضمون بما فيه الكفاية . . . وأنه ، إذا لم يأت شيء آخر ما لمساعدته ، لن يفيد إلا قليلاً جداً في حفظ البشر ، وذلك بسبب خبثهم وطعمهم غير الموزون وبسبب الجشع الذي يرغبون به بمال الغير<sup>(2)</sup> .

إن هذا الشيء الآخر هو مؤسسة الدولة . الدولة التي ينسب لها تلميذ غروتويس ، مثل معلمه ، أصلاً تعاقدياً وفردياً ، ولكن بدقة فريدة لم تكن نجدها لدى الهولندي . إن بوفندورف يتخيل وجود عقدين أو ميثاقين ، أدرجَ بينهما مرسوم . فيموجب العقد الأول الذي يؤسس المجتمع المدني ، يتعهد البشر بأن لا يشكلوا ، من الآن فصاعداً ، إلا جسماً واحداً ، وأن ينظموا باتفاق مشترك كل ما يتعلق بحفظهم وأمنهم الطبيعي :

إن الاجتماع مطلوب لقيام هذا العقد . فيما بعد يقرر المرسوم شكل الحكم ، بالأكثرية . وأخيراً يتدخل العقد الثاني الذي يوجبه يبعدُ المحكومون بالحكام بطاعة مخلصه ، مقابل تعهد هؤلاء بالسهر على الخير العام : إن ميثاق « الخضوع » هذا ، هو ، بشكل جلي ، الأكثر أهمية بنظر بوفندورف ( الذي يقف هنا أيضاً ليعارض مباشرة هوبس ) .

إلا أن تناقضاً ما يشوه ، لسوء الحظ ، هذا النظام . فالمؤلف لا يستخلص من موقفه النتائج المنطقية . إن خلاصاته « لا تتفق مع المبادئ التي يستخدمها كأساس » . فهي تظهر أنه يبقى مؤيداً للحكم المطلق ، ولكن بشكل غير منطقي ( حسب التعبير الحاد لـ : ر . دوراتيه ) . وإذا تذكرنا ما أخذه باريبارك على غروتويس من أنه أعطى « الكثير لسلطة الملوك » ، فإننا سندعش من ملاحظة إلى أي حد كانت الاتجاهات المؤيدة للحكم المطلق في ذلك القرن تتجلى حتى في داخل ما يُسمى بالمدرسة « الحديثة » للحق الطبيعي<sup>(3)</sup> .

(1) أنظر : ب . هارار - « أزمة الصмир الأوروبي » (Crisis de la conscience européenne) باريس - 1935 - ص : 283 .

(2) ر . دوراتيه : المرجع السابق ذكره - ص : 143 .

(3) المرجع السابق - ص : 209 - 216 .

لكن ما له أهمية أكثر ، بالنسبة لدراسة وفهم المرحلة ، إنما هو إدراك المدى الذي وصل اليه الترابط بين الطبيعة والعقل ، وذلك من خلال فكر نفس المدرسة : فلقد أخذ كل منها ، بعد أن انتصبا ككيائين ، يطلب لنفسه - مثل الله - مكان الصدارة .

لأن أن من العقلاني ومن المعقول ( والطبيعي ! ) أن يتطلع الانسان ، بكل قواه ، للسعادة على الارض ، حتى ولو احتفظ باهتمامه بالسعادة السايوية ، أي بالخلاص . إن لبوسيه ، في أرثوذكسيته المتصلية ، الحرية في أن يفرض على المسيحي ، ضد طبيعته الفاسدة ، أن « يميت جسده » دائماً بحجة تخريب وتعلم كيفية الموت ؟ . لكن سينوزا يرد على ذلك بأن التأمل بالحياة وليس بالموت هو شغل الحكيم ، وإن من المناسب لهذا أن « يتمتع بملذات الحياة ، وبعبودية العطور ، وبجمال النباتات ، وبالعاب المسرح » وبكل التسليلات التي يمكن أن يوفرها لنفسه بدون إلحاق الاذى بالآخرين : وفي هذا يتجلى ما هو معقول ، وليس في التمويت والتشقق والزهد (١) .

إن السعادة الفردية ليست ، من جهة أخرى ، أنانية . إنها لا تنفصل ( حسب المجري الجديد للأفكار المسيطرة ) عن السعادة المشتركة ، أي عن السعادة الانسانية . إن كلمة السعادة ، بهذا المعنى الذي يطال في آن واحد الفرد والمجتمع ، ستكتسي طابعاً سحرياً ، وستطالب بدورها بمكان الصدارة أيضاً .

إن هذا المضمون للمرحلة كما أعيد بشكل حفي ، يسمح إذن بارجاعه وتلخيصه في أربع كلمات أساسية ، تحولت الى رايات لم تنشر بالحقيقة إلا فيما بعد ؛ في العصر المسى بعصر الانوار ، وهذه الكلمات هي : الفرد ، العقل ، الطبيعة ، السعادة (٢) . إن هذه الكلمات الجديدة ، المحطمة للمعتقدات القينية القديمة ، كانت تستدعي معلماً جديداً للفكر : يكون أكثر إقناعاً مما هو عدواني ؛ حريصاً على إعادة البناء ، وفي نفس الوقت ، على الانعتاق ! حازماً ومحدوداً في تطلعاته في آن واحد ؛ ينزع بطيب خاطر « لاصلاح الامور » ولكن دون أن يتنازل أبداً عما هو أساسي . إن هذا المعلم الجديد للفكر سيكون جون لوك : « الشخصية البارزة » ( على حد تعبير . هازار ) في أزمة الضمير الاوروبي ( التي عمدها ، هذا الاخير ، وحللها ) . جون لوك ، مواطن توماس هوبس ، الفردي ، مثله ، ولكن المعادي ، بشراسة ، للحكم المطلق ( والمعادي أيضاً لبوسيه في هذه المسألة كما في غيرها ) ، جون لوك ، رائد عصر الانوار ( L'âge des Lumières ) والمتربص « على منعطف الطرق الاوروبية المؤدية للقرن الجديد » (٣) .

(1) ب . هارلو - المرجع السابق ذكره - ص : 311 .

(٢) إن من الأفضل أيضاً الاحتياط بكلمة التقدم ، باعتبارها لم تكن بعد إلا بذرة - لكنها بذرة مليئة بالوعود - التقدم الذي لا يمكن فصله عن « ديناميكية العقل » ، والذي يجب انتظار القرن التاسع عشر ليكون له أيضاً الحق بالصدارة .

(3) المرجع السابق - ص : 256-258 .

## الفصل الثاني

### جون لوك أو الفردية الليبرالية

« مشروعه الاسامي هو استعمال الحرية وصيانتها »

ر . بولان (R. Polle)

عندما غادرت الاميرة ماري ، ابنة جاك الثاني ، الملك المعزول ، وزوجة غيوم دورانج ، الملك الجديد ، هولندا ، في شباط 1689 ، للالتحاق بزوجها في انجلترا ، لتزوج معه بشكل مشترك ، جلبت معها على ظهر سفيتها ايزابيلا ، رجلاً بشوشاً ، كان طبيباً وفيلسوفاً ، إسمه جون لوك (John Locke) ، قادته الظروف للعب دور فعال كمستشار سياسي .

ولد لوك في عام 1632 . ولهذا فقد كان لديه من العمر ست وخمسون سنة عندما عايش هذا المتعطف الاسامي في حياته . فقد عاد ، هو أيضاً ، الى بلاده التي كان عليه أن ينفي نفسه منها لعدة سنوات . وقد حمل مع أمعته مخطوطات متنوعة سيُقدر لها أن تُحدث ضجة كبيرة ودائمة في العالم . والواقع أنه سيبدأ اعتباراً من تاريخ هذه العودة بممارسة عمله ككاتب ، وسينشر سواء باسمه ، أم بشكل مغفلٍ من أي إسم ، مؤلفاته البارزة وهي :

« بحث حول الفهم الانساني » (Essai sur l'entendement humain) (1690) و « رسائل حول التسامح » (Lettres sur la tolérance) ( اعوام 1689, 1690, 1692 بدون أسم مؤلف ) و « ومقالتان في الحكم » (Deux Traités du Gouvernement) ( بدون إسم مؤلف ) ، و « بعض أفكار حول التربية » (Quelques pensées sur l'Education) (1693) ، و « المسيحية المعاصرة » (Le Christianisme raisonnable بدون إسم مؤلف في 1695 .

ويجب القول مع بـ . لاسليت (P. Laslett) « إن جون لوك الذي وُفّع مقدمة كتاب « بحث حول الفهم الانساني » ، أصبح بهذا التوقيع نفسه جون لوك التاريخي الفكري » ؛ وأنه يدين لهذا التوقيع بالظهور ، منذ ذلك الحين ، « كمؤسسة قومية ، وكسلطة دولية » ؛ وأن جون لوك الفكر السياسي ، بالمعنى الضيق للكلمة ، الذي انكب على قضايا حكم البشر ، ليأخذ في النهاية دوره ، على إثر هوبس ( وكنتيخس لهوبس ) في سلالة المنظرين الكبار للدولة ، لم يكن إجمالاً إلا إضافة ناجحة على السمعة العالية لفيلسوف الفهم - وذلك في نفس الوقت الذي كان فيه النتاج ،

المحتمل إذا صح القول ، لظروف خاصة الى حد ما<sup>1</sup> .

هذه الظروف يلخصها إسم أحد السياسين الأكثر جدارة بالملاحظة ، والاكثر إثارة للجدل ، في عهد عودة الملكية ، وهو لورد أشلي (Lord Ashely) ، كونت شافتسبري الاول . لقد كان هذا اللورد ، في البداية ، مستشاراً مسموعاً جداً للملك شارل الثاني . لكنه ما لبث أن قطع صلاته به ليصبح أحد الزعماء الرئيسيين للويكز (الاحرار ) ، وينتهي بالزواج في صراعه الضاري ضد شارل . ولقد دخل لوك في خدمته بصفة طبيب شخصي ، وربما أنقذ حياته بفضل عملية - معجزة . ولهذا كسب صداقته ، وأطلع منه على دقائق وخفايا السياسة في ذلك العصر ، الحافل بالدسائس والمؤامرات ، الوهمية أو الحقيقية . وقد طلب اليه شافتسبري القيام لحسابه ، بدراسات متنوعة أو استشارات حول مسائل مدنية أو دينية معاصرة ؛ وقُدِّرَ عالياً رأيه فيها . وهكذا تَمَّ اكتشاف لوك ، الجامعي من الدرجة الثانية وتحريج اكسفورد ، على يد هذا « للمعلم » من الدرجة الاولى .

وبعد وفاة شافتسبري ( في آخر نيسان 1679 ، ببولنطة التي اضطر للهرب اليها ) ، لم يعد لوك يشعر بالامان ، في انجلترا ، لذلك كان عليه أن يسلك بدوره نفس الطريق ، في ايلول 1683 ، ولمدة خمس سنوات كانت مثمرة للغاية . وقد عقد لوك في هولنطة صداقات ثمينة . وأنهى فيها كتابة « بحثه حول الفهم الانساني » . لكنه لم ينجُ مع ذلك من السياسة . ففي تشرين الاول 1687 ( على وجه الاحتمال ) قُدِّمَ للحاكم الاقليمي غيوم دورنج . وإن مجرد تمكنه ، بعد عام ، من الابحار ، على متن « ايزابيلا » ، مع الاميرة ماري ، ليشهد على رصيده<sup>2</sup> .

## 1 - الفيلسوف : تحليل الروح

وسط أزمة كانت تضع موضع التساؤل العديد من المعتقدات اليقينية العقائدية ، كان « بحث » لوك يبدو كمحاولة إعادة بناء فكري متواضعة نسبياً . لقد كُتِبَ بما فيه الكفاية « روايات » حول الروح ( كما يقول فولتير بتهكم ) مستهدفاً ديكرت من بين غيره من المؤلمين ؛ وثوققت ، بما فيه الكفاية ، مسائل ما فوق الطبيعة والميتافيزياء ( أي المناقشات في الفراغ ) . وها قد آن الاوان للتخلي عن هذه الالعب العالية وغير المجدية بالتاكيد ، وللكف عن الضياع في محيط المعارف الواسع التي تتجاوز مقدرتنا ، والذي لن نجد فيه « لا قاع ولا شاطئ » . لقد آن الاوان لتكثفي بدراسة ما يتعلق مباشرة بقيادة حياتنا ، وما هو مفيد مباشرة لها . لتتأمل فقط صورة الريان الذي يسافر في البحر ، ومعه آتة الخاصة يسير الاعاق ؛ إنه لن يستطيع دائماً الترف ، بواسطة هذه الآلة ، على كل الاعاق المختلفة ؛ لكنه لن يحتاج ، لكي يوجه جيداً جولته ويتجنب القاع السطحي الخطير ، إلا لمعرفة بعض الاماكن ، ويكفيه أن يعرف أن جبل آتة طويل بما فيه الكفاية

(1) « مقالات في الحكم » - طبعة نقدية مع مقدمة لـ . ب . لاسليت (P. LASLETT) - Cambridge U. P. - 1960 - المقدمة ص: 37 .

(2) م . كرانستون (M. CRANSTON) : « جون لوك ، سيرة حياة » (John Locke, a biography) - لندن - 1957 - الفصل التاسع والعشر ، ص: 105 - 128 .

بالنسبة لهذه الاماكن . كذلك فإنه ليس من شأننا في هذا العالم ، برأي لوك ، أن نعرف كل الاشياء ، وإنما فقط تلك التي تهتم الادارة الصحيحة لوجودنا . فلنوجد إذن القواعد التي يمكن ويجب بواسطتها لمخلوق عاقل ، مثل الانسان ، في الحالة التي هو عليها في هذا العالم ، أن يقوم مشاعره والاعمال التي تتعلق به ، ولأن يكون علينا أن نغلق من وجود عدة أمور أخرى أغفلت من معرفتنا .

لقد كان الفهم الانساني هو هذه الآلة التي يحتاج اليها الانسان ليعرف بالضبط الطول اللازم من أجل قيادة حياته . إن بذلنا الجهد لمعرفة قوى روحنا بدقة ، ورؤية أي الاشياء تتناسب مع مقدرتها ، وما يقع ضمن نطاق مداها ، أو فوق مستوى فهمها ؛ ورسم الحدود ليقينية معارفنا ؛ وكشف أسس الآراء التي نراها تسيطر بين الناس ؛ وإيجاد الحدود التي تفصل بين « الجزء المظلم والذي لا يمكن اختراقه كلياً . . . والجزء المضيء » ، في مختلف المواضيع التي تنبغي معرفتها : تلك هي سلسلة المهام التي بمقدورنا القيام بها ، والتي تعتبر ، في نفس الوقت ، استمراً لثمرات آليات روحنا .

لقد كان لوك عدواً للدوغمائية (Dogmatisme) ، ولذهب الشك (Scepticisme) وللبيرونية (Pyrrhonisme) <sup>(٩)</sup> . إلا أن طلب الشيء الكثير من الفهم ، من خلال التبحر الفكري ، والمغالاة ، سيؤدي في النهاية الى تثبيت الهمة ، ووضع كل شيء موضع التساؤل ، وتخفيف كل شيء ، نظراً لعدم إمكانية فهم كل شيء ، وإلى العرق في الكسل والبطالة : في حين « أن معرفة قوى روحنا وحدودها تكفي للشفاء من الشك والتهاون الذي نستسلم له ، عندما نشك بقدرتنا على إيجاد الحقيقة » .

ولكي يقوم بشكل فعال ، ونخطوة خطوة ، وبطريقة واضحة « وتاريخية » بهذا الفحص للمكات الروح ؛ ولكي يرى بوضوح الوسائل التي يقوم الفهم بواسطتها بتكوين الافكار التي لديه عن الاشياء ، يرفض مؤلف « البحث . . . كل قيود التقاليد الفلسفية مهما كانت ( فالفلسفة ، كما يعلن ، هي في النهاية ، « المعرفة الحقيقية للاشياء » ) . كما يرفض كل الآراء والاحكام المسبقة . إنه يريد أن يكون مجرد عامل مكلف بتنظيف الميدان قليلاً ، وبإبعاد جزء من الانقراض القديمة التي تعترض سبيل المعرفة ، والتي توقف أو تخفف من تقدمها . ويعتبر لوك أن تحمل أعباء هذه المهمة المتواضعة هو شرف كبير في قرن أنتج ، بالخصوص ، رجلاً لا يضيأه مثل نيوتن » <sup>(١٠)</sup> .

لقد قادته هذه المهمة ، لاعتبار الروح الانسانية كلوح خالٍ من أي نقش ، أو كصفحة ورق

(٩) نسبة الى بيرون اليوناني ، وهي نزعة فلسفة شكية تقر أن كل حقيقة هي احتمالية . ( لترجم ) .

(١٠) « بحث فلسفي حول الفهم الانساني » (Essai philosophique concernant l'entendement humain) - ترجمة بيار كوست (P. COSTE) - الطبعة الرابعة - 1700 - باريس - Servière - ر . بولان (R. POLIN) - السياسة الاخلاقية لبجان لوك (La politique morale de John Locke) - باريس - P. U. F. - 1960 - ص : 108-107، -47 .



بيضاء لم يكتب عليها أي شيء إطلاقاً . إن الأفكار التي تسجل على هذا اللوح أو هذه الصفحة لا يمكن أن تأتي إلا من التجربة . لأنه لا وجود قط لأفكار أو مبادئ فطرية ، أي مستقلة عن التجربة . فمن التجربة تستمد الروح كل موادها ، ثم تقوم بعد ذلك بصياغتها ومزجها وتخويلها عمارة فائقة . لكن للتجربة وجهين : الاحساس الناتج عن احتكاك الموضوعات الخارجية بالحواس ؛ والتفكير الذي هو ادراك الروح لعملياته الخاصة . في هذا الرفض للفطرية<sup>(١)</sup> ، نجد في لوك عدواً للدوغمائية : « فهو يأمل بتقديم الامتياز الذي تتمتع به المبادئ المعلن بأنها فطرية ، والذي تستمد من سطوتها فقط ، وبدون أي بحث أو تفكير » ؛ ويدافع ( مثل سينوزا ) عما يبدو له أنه الحمبر الاعظم للفرد ، وهو : حرية الحكم . إن الفرد يجب أن يكون حراً في الحكم على الأشياء حسب قانون العقل - باعتبار أن فهمه قد تحرر من كل العقبات والاكراهات ذات المصدر الدخيل والخارجي<sup>(٢)</sup> .

ولكن كما هو لوك يطرح أسئلة خطيرة جداً تتعلق بالله ، أو بفكرة الله ، وبالتسامع الديني . إن « البحث . . . » و « الرسائل حول التسامع » و « المسيحية العاقلة » تقدم بوفرة معلومات حول موافق لوك من كل هذه المسائل .

إن فكرة الله ليست فطرية ، لكن العقل يقودنا الى هذه الحقيقة « الأكيدة والبدئية » القائلة بأن هناك كائن أبدي ، قوي جداً ، وذكي جداً . إلا أن نور الوحي ينضاف الى نور العقل ؛ فالإيمان هو عبارة عن إذعان للوحي لكنه مع ذلك ، لا يملك أي سلطة ضد قرار واضح وصريح للعقل . إن لوك يعطي نفسه الكثير من حرية التصرف في هذا الموضوع : لهذا فإننا لا نفاجئ إذا ما وجدناه يرتبط بهؤلاء الانجليكانيين الموصوفين بدقة بالخلاصيين ، الذين كان إيمانهم يكتفي بالحد الأدنى اللازم ، لكن هذا الإيمان كان إيجابياً ، ولم يكن قط مجرد تأليهة<sup>(٣)</sup> ، أو مجرد دين طبيعي . إن العقل يحتفظ لنفسه بحصة الأسد ، وبالحكم النهائي ، في الكتابات الدينية للوك ( الذي كان مؤمناً بعمق ) وهذا ما ينبغي أن لا ننساه ) ، وكان يريد أن يكون مسيحياً أرثوذكسياً<sup>(٤)</sup> . ويمكن القول بأن الأهمية الحية لهذه الكتابات تكمن في أنها تكشف بوضوح غير عادي طبيعة « التسوية » التي تم التوصل إليها ، في نهاية قرن ديكارت وهوبس وجاليله ونيوتن ، بين المعتقدات التقليدية والفلسفة الجديدة<sup>(٥)</sup> .

ألم تكن حرية الحكم الفردي تتضمن ، فضلاً عن ذلك ، حرية الاعتقاد بهذا الأمر أو ذاك ،

(١) Innéisme) وهي الفلسفة القائمة على الاعتقاد بالأفكار الفطرية ( المترجم ) .

(٢) Désisme) مذهب فلسفي يقر بوجود الله ويتكر الوحي والحرارة ( المترجم ) .

(٣) ر . يولان - المرجع السابق - ص : 66 .

- أنظر : ج . شوفالييه (J. Chevalier) : « تاريخ الفكر » (Histoire de la pensée) - باريس - 1961

Flammarion - المجلد 3 - ص : 500 وما بعدها .

- أ . ريفو (A. RIVAUO) - « تاريخ الفلسفة » (Histoire de la philosophie) - باريس - P. U. F. - 1950 -

المجلد 3 - ص : 385 وما بعدها .

(2) بازيل ويلي (Basili WILLÉY) = « خلفية القرن السابع عشر » - Penguin Books -

Century Background - لندن - 1962 - ص : 258 .

أو حتى بعدم الاعتقاد بأي شيء ؟ ولكن هل كان هذا يتفق مع النظام الاجتماعي ، ومع نظام الدولة ؟ . وكيف يمكن للحاكم أو للسلطة المدنية أن تتسامح مع أولئك الذين كانت لديهم آراء دينية مختلفة ( أو لم يكن لديهم أي رأي ديني ) دون أن تخضع بالعبء الملقى على عاتقها ؟ وعلى أي الاسس يمكن « تحرير البشر من السيطرة التي يمارسوها على بعضهم البعض في القضايا الدينية » ؟ .

الجواب : إن كل الاختصاص القضائي للحاكم يتعلق حصراً بالخيرات المدنية ؛ وإن كل سلطة للدولة تتحدد بالاهتمام بأمور هذا العالم ، ولا يجب عليها أن تحسم أي شيء مما يتعلق بالحياة المستقبلية وبخلاص النفوس . ومن جهة أخرى ، فإن استقلالية الحكم توجب أن يترك كل فرد ، في نهاية الامر ، ومن أجل خلاصه ، « لنفسه ولضميره الخاص » . إن طبيعة الفهم الانساني لا تريد أن يخضع هذا الفرد لإكراه من أي قوة خارجية ؛ فلا مصادرة الاموال ولا السجن ولا التعذيب بقدرة على « تغيير حكم الروح على الاشياء » (1) .

ومع ذلك فإن التحرير ، الذي يجعل لوك من نفسه رسولاً له ، يترك جانباً - وهذا من سمات عصره ، فتبين من الناس : الكاثوليك والملحدون .

الكاثوليك (2) لأنهم يطالبون بامتيازات فاحشة ، وسلطات مرفوضة لبقية البشر . فهم يعلمون ، بالخصوص ، بأن الملوك الذين صدرت بحقهم قرارات حرمان يمكن أن يطردوا من العرش : لكنهم يحفظون لسلطتهم التسلسلية الكنسية حق إصدار قرارات الحرمان ، الامر الذي يبررون لأنفسهم من خلاله « الاستيلاء على حقوق الدولة ، وعلى أموال وحرية المواطنين في أي مناسبة » . إن هذا يعني بدقة تأسيس السيطرة على النعمة الالهية . لا ، إن هؤلاء الناس لا يمكنهم أن يطالبوا بتسامح الحاكم .

أما فيما يتعلق بالملحدون ، فإنه لا يمكن إقامة أي شيء ثابت أو مقدس بناء على كلامهم أو قسجهم أو العقد المبرم معهم ، نظراً لأن كل شيء ينهار لمجرد الغائهم للاعتقاد بالله . إلا أن هذا الاعتقاد هو ما يكوّن الروابط في كل مجتمع بشري . لا ، إنه لا يمكن التسامح بأي شكل مع أولئك الذين ينكرون وجود قوة إلهية .

هل يجب أن نأخذ على لوك أنه كان وليد عصره ؟ إن . ر . بولان الذي يطرح هذا السؤال ، يذكر بأنه نظراً لأن التسامح ، بالنسبة لمؤلف « رسائل حول التسامح » ، يجب أن يمارس بالضرورة ضمن إطار الحالة المدنية ، « فإن كل ما من شأنه أن يلحق الضرر بوجود الجماعة السياسية والسلام المدني يجب أن يستبعد » (3) .

(1) الدين لم يُسَمَّوا بالاسم ، لكن الاشارات لهم واضحة .

(2) « رسالة حول التسامح » لعام 1689 ، ترجمها عن اللاتينية وقَدَّم لها ر . بولان - باريس - P. U. F. - 1956 - ص : 47-13-11 .

(3) مقدمة : ر . بولان - المرجع السابق - ص : 57 وما بعدها .

إنها تذكر وملاحظة يبينان الصلة الموجودة ، عبر مسألة التسامح ، بين فيلسوف الفهم والمُنظَر السياسي .

### المُنظَر السياسي :

لم يكن لوك ، وهو ابن وكيل قضائي ذي عواطف طهرية ( كان قد قاتل أثناء الحرب الاهلية كتقيب في سلاح الفرسان في الجيش الموالي للبرلمان ) قد وعى وجوده في العالم - على حد تعبيره - حتى وجد نفسه مأخوذاً « بعاصفة » ذات طابع سياسي وديني ، بدا أن عودة الملكية ، في بداياتها ومع اعتلاء شارل الثاني للعرش ، قد هدأتها . لكن أتى حينذاك اللقاء مع كونت شافسبري ، الحاسم بالنسبة لقدر مؤلفنا ، الذي كان عليه أن يتقاسم مع حاميه ، الاحداث الطارئة والاضطراب في عاصفة جديدة ، كانت قاضية ، في النهاية ، بالنسبة لأسرة ستيوارت . لقد أصبح الطالب في أوكسفورد علماً في السياسة ، وتجاوز طهرية طفولته ، في نفس الوقت الذي عمق فيه فكرة الفلسفي والديني . ولقد مرَّ ريشته في قضايا الدولة - بانتظار إضافة « المقالين في الحكم » للادب السياسي الوفير في انجلترا التي هزتها هذه العواصف المتتالية .

### 1 - الادب السياسي في انجلترا ذلك المعصر .

يجب التمييز ضمن هذا الادب <sup>(\*)</sup> بين الكتابات ذات الاتجاه الديمقراطي ( بالمعنى القوي للكلمة الذي يتضمن حداً شعبياً قاطعاً الى حد ما ، ولهجة جذرية متقدمة الى حد ما ، بالنسبة للمعصر ، ولكنها لا تفتاحي ) في جو الحرب الاهلية والثورة الطهرية ) ، والكتابات ذات الاتجاه الجمهوري الذي تخترقه - حتى عندما يكون الالهام طهيراً - رؤى أرستقراطية ضمناً ، والكتابات الداعية « للحد الوسط » ، للمفكر السياسي الأكثر براعة في عهد عودة الملكية ، وهو هالفكس (Halifax) ، وأخيراً الكتاب الشهير المؤيد للحق الالهي الملكي ، الذي كان يشكل نوعاً من التحدي للافكار المتقدمة ، وعنوانه نظام الابوة ( أو البطريركية ) (Patriarcha) للكاتب ر . فيلمر (R. Filmer) .

لقد ارتبطت بالاتجاه الديمقراطي مطبوعات المُسوِّين (Levellers) والحارثين (Diggers) .

كان المُسوِّون حزباً تشكل في عام 1647 ، من بين الجنود البسطاء في جيش كرومويل ، تحت قيادة جون ليلبورن (John Lilburne) وريتشارد أوفرتون (Richard Overton) ، وانتشر خارج الجيش . ولقد وجد السؤال الذي كانوا يطرحونه صدىً واسعاً في انجلترا : « كنا محكومين في السابق من قبل الملك ومجلسي اللوردات والعموم ، والان نحن محكومون من قبل جنرال ومحكمة عرفية ومجلس العموم ... فما هو الفرق ؟ » . لقد كان إسم المُسوِّين يجذب ، لانهم لم يكونوا يهاجمون نوعاً الملكية الخاصة ، ولم يكونوا اشتراكيين أو شيوعيين ، وإنما كانوا يطالبون بعدالة متساوية ، توزع على الجميع بلا تحيز ، ويعارضون كل الامتيازات المعترف بها قانونياً . ولهذا أخذوا جانب الدفاع عن الملاكين الصغار ، مطالبين لهم بالمساواة أمام القانون ، والمساواة في الحقوق

(\*) تركيز اللفظان جانباً بالعلم .

السياسية ضد امتيازات الملاكين الكبار . ولهذا كان السيد ، بنظرهم ، هو الشعب وحده : أما البرلمان فلم يكن إلا موصفاً ( وكان يجب أن يمثل الأفراد الحقيقيين الذين يؤلفون الأمة ، وليس التجمعات الخرفية والمصالح المكتسبة ) . وكانوا يتصورون الشعب - بعكس الكتاب الجمهوريين بشكل خاص - ليس كجماعة عضوية تقودها نخبة طبيعية ، وإنما كمجموعة أفراد متساوين ومكوّنين في جسم سياسي بمصلحة مفهومة جيداً ، كانت تتلخص في حماية حرياتهم ، وحقوقهم الفطرية الأخرى . وباختصار فإن راديكالية هؤلاء المُسوِّين كانت فردية ، وبفس الوقت ليبرالية وديمقراطية . إن سيادة الشعب ، بالنسبة لهم ، كانت تنجم عن حق كل فرد في حصّة من السلطة والمسؤولية . ( وهو موقف يتضمن منطقاً الأخذ بمبدأ الاقتراع العام وإشامل ، باستثناء أولئك الذين كانوا يخضعون لارادة الغير ، مثل الحَدَم والمُعوزين ) (١) .

أما الحارثون الذين كان على رأسهم ايفرارد (Everard) وينستاني (Winstanley) ، والذين لم يشكلوا مطلقاً إلا فئة ضئيلة العدد ، فكانوا يعتبرون أنفسهم بحق بمثابة المُسوِّين الحقيقيين . لقد قاموا بمحاكمة الملكية ، ورواوا أن كل الشر الاجتماعي ، وكل أشكال التعسف تستمد جذورها من التملك الخاص ، ثمة روح الطمع ، والمخالف للحالة الطبيعية للإنسان . إن المشكلة الاقتصادية التي يطرحها التملك الخاص كانت تغلب على المشكلة السياسية . إن اسم الحارثين هذا أتى من أن بعضاً منهم قام ، في أحد أيام شهر نيسان 1649 ، باحتلال أرض مشتركة غير مغلقة ، وحرثوها وزرعوها بالخضار لكي يوزعوا إنتاجها على الفقراء . وقد أعطيت تفسيرات ذات طابع صوفي للسلطات التي بُنِيتْ للامر ؛ وظهر بيان يذكر بأن الأرض خُلِقَتْ لتستخدم ككنز مشترك للحيوانات وللشعر .

وقد أهدى وينستاني الى كرومويل ، في شباط 1652 ، وبعد بعض الاحداث الطارئة ، كتابه حول « قانون الحرية » (Lax of freedom) الذي أغنى فيه الادب الاشتراكي أو الشيوعي ، المُسمّى بالخيالي ( الطوباوي ) . وقد دعا فيه للاعتلاك المشترك للأرض ( « بدون هذا ، لن يكون هناك حرية » ) ، وللاستفادة ، بشكل مشترك ، من المنتجات الموضوعة في مخزن عام ، والموزعة حسب حاجات كل فرد ، لأن حق الحصول على وسائل المعيشة هو الحق الطبيعي الحقيقي . وبالمقابل فإن على كل فرد ، تحت طائلة العقوبات الشديدة ، أن يقدم حصته من العمل المنتج . أما الشراء والبيع ( ولا سيما بالنسبة للأرض ) فكانا محظورين تحت طائلة عقوبة الموت . لقد كان وينستاني ، بتخيله في يوتوبيته لمخطط كامل للشيوعية ، القائمة على الفرية التي حلت محل الانانية . يستنبق بشكل فريد المستقبل الاجتماعي ، أكثر مما كان يُذكر بتوماس مور أو بافلاطون . إن من الممكن القول بأنه كان يُسمِعُ « الصوت الحقيقي لليوتوبيا البروليتارية ، من خلال تصويره عن الانطلاقة الأولى للطموح السياسي للجماهير الصامتة ، وتحديدده لرفاهية الانسان العادي كهدف

(1) ج . ب . غوش (G. P. GOOCH) - « الفكر السياسي في إنجلترا من بيكون الى هالفكس » (Political thought in England from Bacon to Halfax) - لندن 1914 .

للمجتمع العادل» (1).

ويتجلى الاتجاه الجمهوري ، بإساليب مختلفة ، في كتابات ميلتون (Milton) والجرونون سيدني (Algernon Sidney) وهارينغتون (Harrington) .

نشر جون ميلتون ، الشاعر الطهري الكبير ، في عام 1667 ، كتابه « الفردوس المفقود » (Paradise lost) . وكان اسمه قد ارتبط ، منذ عام 1644 ، ومن خلال الأريوباجيتيكا (Areopagitica) (2) ( الصادر في شكل خطاب في البرلمان ) بالدفاع المتحمس عن حرية الطباعة ، وبشكل أوسع بالدفاع عن « قضية قديمة جيدة » ، كما كان يقول ، هي قضية كل الأزمنة ، قضية المعرفة التي جعلها الكتاب حرة ، قضية الفكر المنتصب ضد المراقب .

وفي عام 1651 نشر ميلتون « أول دفاع عن الشعب الانجليزي » بغية تبرير إعدام شارل الاول . ( وفي عام 1654 عُبر في دفاع ثانٍ عن إعجابه العاطفي بكرمويل ، الحامي الطهري ) . وقد استخدم في دفاعه الاول أطروحة المناهض للملكية ، ولا سيما الاسكتلنديين كنوكس وبوشانان ، القائلة بأن مقاومة الطغاة ومعاقبتهم هي من الحق الطبيعي . إلا أن النزعة الجمهورية من النمط القديم والتي تميزت بها مختلف كتابات ميلتون ، القومي المتحمس ، لم تكن في النهاية أقل اتساماً بالطابع الارستقراطي ( السلطة ) للافضل وللاكثر حكمة » ) الذي كان يناقش افتراضات دفاعه الملتهم عن حرية التعبير - والذي كان يُفسره الى حد ما مزاج المؤلف وخيبة الامل التي سببتها له الاحداث . ألم يكن مواطنوه ، العنيمون بشكل غير كاف ، برأيه ، ضد الملكية هم الذين قاموا في نهاية الامر باعادة آل ستيوارت للعرش ؟

والواقع أن عودة الملكية كانت قضية الساعة عندما نشر ميلتون في شباط 1660 دفاعه الكبير الاخير بعنوان « الطريق الجاهز والسهل لاقامة جمهورية حرة » (Ready and easy way to establish a free commonwealth) الذي يندد فيه بالملكية ، ويمجد الجمهورية باسم الحق الطبيعي ، الوحيد الذي يلزم ، والذي يُعتبر الحق الاساسي ، حقيقة وبالضبط ، بالنسبة لكل البشرية » (3) .

اما الجرونون سيدني ، فقد كتب في ظل عودة الملكية ، بين 1680 و 1683 ، ( السنة التي قطع رأسه فيها لادانته بالتآمر والخيانة ) « الخطب المتعلقة بالحكم » (Discourses concerning Government) والتي لم تنشر إلا في عام 1698 . وكان يعتزّم فيها نقد كتاب « نظام الابطوة » لـ . فيلمر ، بإنكاره للحق الالهي الملكي ، وتأسيسه للسلطة الشرعية الوحيدة على رضى الشعب ، ووضعه للقانون فوق الملك ، ودعمه لمقولة أن الحكومة توجد من أجل أمن ورفاهية هذا الشعب الذي تنبثق عنه والذي يمكنه محاسبتها عن عملها في هذا الاتجاه .

ولكن إذا كانت الحرية هي معبودة سيدني ، وإذا كان قد عرف كيف يحافظ على و شعلتها

(1) المرجع السابق - ص : 92-101 .

(2) وهو عنوان مستوحى من ايزوقراط ( انظر : الكتاب الاول ، الفصل الثالث-2) .

(3) جـ . هـ . ساين - المرجع السابق ذكره - ص . 431 .

حية « في الأيام الصعبة والمقلقة لعودة الملكية ، وإذا كان قد سقط في النهاية شهيداً لها ، فإن نزعة الجمهورية - التي لم تكن تستبعد قيام نظام مختلط ملكي وأرستقراطي وديمقراطي - كانت لا تقوم على المساواة : فالأفضل والأقل جودة لا يمكن أن يكون لهم نصيب متساوي في الحكم . إن الفضيلة وحدها كانت تعطي الحق في السلطة . وهكذا نجد لدى سيدني الكثير من مظاهر النزعة الجمهورية الأرستقراطية الواضحة لدى ميلتون <sup>(1)</sup> .

أما بالنسبة لجيمس هارينغتون ، الأرستقراطي المولد مثل سيدني ، فقد أغنى كتابه أوقيانا (Oceana) ، المنشور في عهد كرومويل في عام 1656 ، النزعة الجمهورية بنظرية مبتكرة : هي نظرية التلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الملكية . إن انتقال ملكية الأراضي لأيدي الطبقة الوسطى يجب أن يؤدي ، حسب رأي المؤلف ، لقيام جمهورية منسجمة ومتساوية بدل الملكية . فاشكال الحكم ينبغي أن تُصنّف تبعاً لتوازن ، أو ميزان ، الملكية العقارية . وبما أن هذا الشكل هو الجمهورية ، فإن من المهم منع تركيز الأرض بين عدد ضئيل جداً من الأيدي . وقد شكل هذا قانوناً زراعياً جاتراً ، ولكنه أساسي ، بصفة مطلقة ، في النظام الاقتصادي والسياسي لأوقيانا <sup>(2)</sup> .

إلا أن إسهام هارينغتون ، الشخصية الجذابة في ذلك العصر ، والمسافر الكبير والمراقب البارز ، والمتعمق في التاريخ والمعجب بمكافلي ، لم يكن يقتصر على هذا . فجمهورية ، فور تأسيسها ، كان يجب أن توضع تحت حكم القوانين ، وليس البشر . وهي التي يمكن لوحدتها أن تحقق توازناً دقيقاً بين القوى ، بضمته دستور مكتوب . إن دوران الوظائف ( المستوحى من الدورة الدمية التي كان هاري قد برهن عليها ) كان أحد عناصر « علم التشريع السياسي » ، الذي يمكن وضعه في رصيده هارينغتون . فهناك : مجلس شيوخ ، وهو هيئة أرستقراطية ، تمثل حكمة الجماعة ، ومهمة التداول في القوانين واقتراحها ؛ وجمعية شعبية منتخبة تمثل المصلحة العامة ( التي تكمن في كل جسم الشعب ) ومهمتها قبول أو رفض هذه الاقتراحات ، بدون التداول بشأنها ، وهيئة حكام ، بالمعنى التقليدي ، لتنفيذ القوانين : وهذه هي المجالس الثلاثة أو السلطات في الجمهورية المنسجمة ، الجمهورية المتساوية .

هل هي الديمقراطية ؟ لا ، لأن خمسة آلاف مالك ، حسب القانون الزراعي ، كانوا يتقاسمون ثلاثة أرباع الأراضي ، أما الربع الآخر فيذهب لبقية السكان . إن كلمة : الشعب ، لدى هارينغتون هي كلمة مبهمة بشكل غريب . فالذي يقود الجمهورية هو ، في نهاية الأمر ، المالك العقاري : « إن الإنسان المؤهل سياسياً ، المواطن الحقيقي ، هو المالك العقاري فهو الوحيد الذي يمتلك المصلحة والسلطة » <sup>(3)</sup> .

(1) ج . ب . غوش - المرجع السابق ذكره - ص : 127- 132 .

(2) إن « أوقيانا » ، كما يشير لذلك ر . بولان ، « ليست جزيرة خيالية وإنما هي إنجلترا نفسها » .

(3) ش . بليتز (Ch. Blitzer) - « مقدمة للكتابات السياسية د . ج . هارينغتون » (Introduction aux political writings de J. Harrington)

1955- N. Y. - The liberal Arts Press.

إن أصالة مؤلف « أوقيانا » تبدو جلية للعيان . لقد اعترف بها أثناء حياته . فقد ترك الكتاب انطباعاً قوياً ( وتركه كرومويل ينتشر بحجة أن كل ما فيه كان غير خطير لأنه غير قابل للتطبيق ) . وقد أثار الكتاب ، فيما بعد إعجاب إنجليز كبار ، من بينهم هيوم (Hume) وكولسريدج (Coleridge) ، وأكثر من ذلك أيضاً ، أمريكيين كبار ، مثل جيفرسون (Jefferson) .

أما أصالة هاليفكس الملقب بأمير الموازين (Le prince des Trimmers) فهي معدودة أكثر ، بالرغم من أنها حقيقية ، ومن أن صاحبها يبدو جذاباً جداً .

ففي ظل عودة الملكية ، واعتباراً من عام 1684 ، بدأ وضع الافكار الروحية والثاقبة حول الحكم ، وعنوانها « طبع موازن » (The Character of a Trimmer) ، قيد التداول ، وذلك قبل نشرها في عام 1688 . ثم تلا ذلك كتابات ظرفية وفتالية أخرى لنفس المؤلف ، لكن الكتاب الاول يبرّؤها بما لا يُقاس .

إن كلمة موازن (Trimmer) ، بالمصطلحات البحرية ، تعني الرجل الذي يضع السفينة في حالة توازن جيد ، يسهر على أن لا تميل الى جانب أكثر من جانب ، وتبقى هكذا في الحد الوسط : إن الصورة كانت ترمز لتفضيل جورج سافيل (George Savile) ، ماركيز دو هاليفكس ، للملكية المختلطة التي هي عبارة عن حل وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية اللتين ترفضهما في آن واحد ، الاغلبية الساحقة للرأي الانجليزي . فالملكية يجب منعها من التمتع بسلطة تمكنها من فعل الشر ، وذلك مع ترك ما يكفي من قوة وسلطة للملك من أجل أن يحكم ، ويؤمن الحماية لرعاياه وفي الجمهورية يجب إدانة الغموض والاباحية والمعادوات المتحيزة ؛ لكنه يجب أن نبقي فيها ، بمثابة كبيرة ، على الحرية ، كل الحرية المتفقعة مع الولاء للسيد . ويأتي النداء لله وللطبيعة ليقوي انجيل الحد الوسط هذا : « إن مناخنا هو توازن بين جزء العالم الذي نشوى فيه ، والجزء الذي نتجمد فيه وقوانينا هي توازنات بين تجاوزات السلطة التي ليس لها حدود ، وشطط الحرية غير المحتواة بشكل كاف . وحتى الله الجبار فهو مقسم بين صفتيه الكبيرتين : رحمته وعدالته » .

وهكذا يعلن المفكر الأكثر براعة في عهد عودة الملكية ، ولكن الأقل مذهبية ، والأقل نزوعاً للاستعانة بالمبادئ الاساسية وبالحق الطبيعي وبالعقد ( لقد كان يرتعب من التعميمات ) ، اهتمامه المهيمين بالملائمة والتجربة ، والحس المشترك ، والانسانية ، ونصوره من تجاوزات السلطة اللامحدودة ، بومن شطط الحرية غير المحتواة بشكل كاف<sup>(1)</sup> .

أما كتاب « نظام الابوة أو السلطة الطبيعية للملوك » (Patritarcha or the natural Power of kings) لروبير فيلمر R. Filmer ( المتوفى في 1653 ) ، المنشور للمرة الاولى في عام 1680 ، فيشكل تحدياً عجيبياً في وجه « حدائنة » الافكار التي حركها المؤلفون السابق ذكرهم : وهي أفكار متقدمة وهدامة بنظر النزعة المحافظة لحزب التوريث ( كما هي كذلك ، كما نعرف ، أفكار هوبس ) . لقد دافع المؤلف فيه عن الحق الالهي الملكي باعتباره سلطة طبيعية ، مؤسسة على السلطة الطبيعية

(1) ج . ب . غوش - المرجع السابق ذكره - ص : 141 - 155 .

للوالدين والتي تعود لأدم ، الانسان الاول والاب الاول ، والملك الاول . لقد تلقى آدم مباشرة من الله سلطة مطلقة على اولاده . وقد انتقلت هذه السلطة وراثياً . ولهذا فإن الملوك يجب أن يُعتبروا الورثة الشرعيين لأبائهم الانسانية الأوائل . فسلطتهم لا تنفزع من الانتخاب الشعبي ، ولا من القوة الوحشية ، وإنما من الآبوة ، الرابطة الاجتماعية الطبيعية من بين كل الروابط .

إن هذه الأطروحة الغربية ولكن الباردة - التي تسترجع على طريقتها الفكرة الأبوية الغريزية على « النظام القديم » ( الذي كان قائماً في فرنسا قبل ثورة 1789 والمقاتلة بأنَّ الملك هو أب - كانت موجهة في آن واحد ضد اليسوعيين وضد الطهريين . وقد عرفت نجاحاً كبيراً لدى المدافعين عن الحق الإلهي والطاعة السلبية للملك المطلق ( الذي يقف « بالضرورة » فوق القوانين ) . وبالمقابل ، فإن الحرية الطبيعية المزعومة للبشرية ، ومعها الحق المزعوم للشعب في اختيار حكامه ، كانت تشكل موضوعاً لنفي عنيد . إن المرمى العملي والفوري لكتاب « نظام الآبوة » ، الاسمى بكثير من مرمى اللوفياتان ( الذي كان يعتبر مؤلفاً لكافر ومفكر سيء ) كان يتطلب أن يؤخذ فيلمر على محمل الجد من قبل الطرف الآخر ، وأن يُدحض منهجياً » .

وهذا بالضبط ما سينكبُّ لوك على القيام به . فمن أجل دحض أفكار فيلمر أخذ لوك بالتأمل ، وبتأليف « خطاب حول الحكم » ، لن تكون « المقاتلة » إلا مقطعين منه ( البداية والنهاية ) . إلا أنَّ لوك لم ينشر هاتان « المقاتلتان » إلا في عام 1690 ، أي بعد عشر سنوات من تأليفهما ، وبعد الثورة المجيدة وعودة المؤلف إلى إنجلترا . وقد تُشرنا ( وهذا ما يجب توضيحه ) بعد تصحيحات ومراجعات وتوسيعات أدخلت عليها خلال ذلك ، ولا سيما بعد أحداث 1688-1689 ، ولحين لحظة الطباعة . وهنا يأتي المجال للتذكير بأن سنوات 1679-1680 التي انكب فيها لوك على المهمة المشار إليها أعلاه ، كانت السنوات التي استمرت فيها المعركة البرلمانية بين التوزير واللويزكز حول قضية « استبعاد » دوق يورك الذي سيمسى بعد ذلك بجاك الثاني . ومن المعلوم أنَّ شافتبيري قاد حينذاك اللويزكز الذين كانوا يتمسكون « بالاستبعاد » ، وناور ( حسب رأي كراستون ) بفكرة « تجميع الشعب باسم إنجلترا والحرية والدين البروتستانتية ضد البابوية » . ولقد سار لوك ، في هذه المعركة ، في إثر شافتبيري .

لوك هذا الذي كان يجمع ، أفصل من أي شخص آخر ، المؤهلات المطلوبة من أجل معارضة المبادئ الخاطئة لفيلمر ، الذي كان أنصار الحكم المطلق يقدرونه تقديراً عالياً ، بالمبادئ الصحيحة : أي ، بالضبط ، بمبادئ ليبرالية الويكر التي قدَّر لها أن تنصر بعد أقل من عشر سنوات بفصل الثورة المجيدة » .

## 2 - « المقاتلتان » : من المبادئ الخاطئة إلى المبادئ الصحيحة

عندما نزل جون لوك ، في 12 شباط 1689 ، على الأرض الانجليزية ، مع الاميرة ماري ،

(1) ح. د. - ه. - سايب : ص : 434-435 .

(2) ب . لاسليت = المقدمة ( المشار إليها سابقاً ) - ص : 45-66 .



كان عرفانه نحو غيوم دورانج كبيراً ، ورغبته قوية في أن يكون مفيداً له ، وفي أن لا يكتفي بولاء « عار وكسول وخامل » . إن النشر اللاحق « للمقاتلين في الحكم » سيكون عربوناً على هذه الرغبة وهذا العرفان بالجميل . فمقدمة تعبر عن الأمل بأن تسهم هذه الكتابات .

« في أن ترسخ ، بشكل متين ، عرش مصلحتنا الكبير ، ملكنا الحالي غيوم ؛ وتبرهن على صلاحية لقبه من خلال رضى الشعب ، الوحيد الذي يُقيم كل الحكومات الشرعية والذي يمكنه أن ينتسب إليها ، بشكل كامل وواضح أكثر من أي أمير آخر في العالم المسيحي ؛ وتبريء بنظر العالم شعب إنجلترا ، الذي أنقذ حبه لحقوقه الحقبة والطبيعية ، وتصميمه على الدفاع عنها ، الأمة عندما كانت على حافة العبودية والهلاك » .

إن العنوان الكامل للمؤلف يشير ، في المقالة الأولى ، إلى أن المبادئ والأسس الخاطئة لفيلمر واتباعه قد فُضِحَتْ وَفُيَّتْ ، وإلى أن المقالة الثانية هي بحث يتعلق بأصل الحكومة المدنية وحدودها وغاياتها الحقيقية . أما العبارة التي تصدر الكتاب ، والمستعارة من Tite-Live ، فبرزت بكأبة فكر المؤلف الذي يتجلى فيه صدق الأحداث الأخيرة : « لئن لم يبق للضعيف أي ملجأ إنساني ضد الأقوى ، فأنا على الأقل سأواجه بالدعاء للألهة المتقدمة من الكبرياء البشري »<sup>11</sup> .

إن المرافعة التي يكتبها لوك ضد زعرة فيلمر الأبوية وضد مبادئه الخاطئة ( أو تعبير آخر ، هذا التعليق « السلمي » المتمثل بالمقالة الأولى ) ليس لها في وقتنا الحاضر إلا أهمية قليلة . فكل الأهمية ، في تاريخ الفكر السياسي ، تتركز عملياً على المقالة الثانية ، أي على هذا العرض الإيجابي للمبادئ التي يعتبرها المؤلف صحيحة ، والتي يبرهن على صحتها وينقلها ، بدون أن يعلن اسمه ، إلى « قرن الأنوار » .

لنترك إذن لوك يسخر بحدّة من الطريقة التي يروي بها فيلمر قصة « هذا النوع الغريب من الشبح » المسمّى بالأبوية ، والذي يعطى سلطة لا محدودة . ولنتركه يدحض حق آدم بالسيادة من خلال الأبوة ، ويبين أنه ، حتى ولو كان آدم قد احتفظ بقوة ملكية مطلقة ، فإنه لا يرى بأي وسيلة نقل نظامية استطاع أن يورثها للملوك وحكام الأرض الحاليين . ولنسجل فقط بأنه ينجم عن الدحض ، أن البشر يملكون ، بشكل بدوي ، وبالرغم من كل الحجج المعاكسة لفيلمر ، حرية طبيعية ترتكز على مساواة طبيعية فيما بينهم جميعاً ، وعلى قدرة الجميع على المشاركة في نفس الحقوق والامتيازات المشتركة . ومع ذلك فإن لوك يُسَلِّم بوجود تحفظ على ما سبق يتجلى « بأن تفوق شخص

(1) أنظر = الترجمة الفرنسية لبرنارد جيلسون (B. GILSON) في « مكتبة النصوص العلمية » - 1967- Vrin

- أنظر : ش . باستيد (Ch. Bastide) - « جون لوك - نظرياته السياسية وتأثيرها في إنجلترا » - J. Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre - باريس - 1907 - ص : 100 .

خاص ما يمكنه أن يستند لاختيار إلهي واضح » ، وأن الانسان يمكن أن يُخضع نفسه لرئيس « برضاء الخاص » (17) .

وهكذا ننقل ، بدون صدمة ، من المبادئ الخاطئة الى المبادئ الصحيحة ، وذلك بانتظار أن يقوم لوك ، في الفصل القصير الذي يصل للقالة الثانية بالاولى ، بمعارضة الاخطاء التي يتكررها بعنف ، بالحقيقة التي يعترم إخراجها للنور بحلة صباء . لا . إن حُكَم الارض الحاليين ( كما يقول ) لا يمكنهم أن يستمدوا أي مكسب أو ظل أي سلطة ، من سلطة آدم الابوية التي يزعم بأنها منبع كل سلطة :

« إذا لم تُرد أن نعطي مجالاً للتفكير بأن كل حكومة في العالم هي فقط نتاج القوة والعنف ، وأن البشر لا يتبعون في حياتهم المشتركة قواعد أخرى غير تلك التي تتبعها الحيوانات ( التي الاقوى لديها هو الذي يتغلب ) ؛ وأن نصنع بهذا أسس فوضى وشقاء وصخب وعصيان ونمرد لا نهاية له ، فإنه يجب بالضرورة إكتشاف ولادة أخرى للحكومة ، وأصل آخر للسلطة السياسية ، وطريقة أخرى لتحسين ومعرفة الأشخاص الذين يحتفظون بها » (18) .

لنذهب إذن لاكتشاف هذا الاصل الآخر ، الاصل الحقيقي .

### الاصل : من الحالة الطبيعية الى العقد الاجتماعي

ينطلق لوك بدوره « من الوضع الطبيعي للبشر » . أي من الحالة الطبيعية . لكنه يرى هذا الوضع بشكل مخالف لهوبس ، وموافق لبوفندورف . إن حالة الطبيعة بالنسبة له هي حالة حرية ومساواة : وليست حالة حرب محتملة لكل ضد الكل . إنها ليست حالة إباحية : لأنها محكومة « بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع . فالبشرية بأسرها لا تتعلم بأنه يجب أن لا يضر أحد بالغير في حياته وصحته وحرته وأمواله ، باعتبار أن الجميع متساوين ومستقلين ، إلا من خلال الرجوع الى العقل ، الذي يجسد هذا الحق » . إن على كل فرد ، زيادة على ذلك ، أن يؤمن بتنفيذ هذا الحق الطبيعي بمعايته ، بطريقة فعّالة ، لاولئك الذين ينتهكونه » . إن من المتصور ، في هذا الوضع حدوث وعود وتعهدات متبادلة بين الافراد ؛ لأن حقيقة هذه الوعود واحترامها تعود للبشر بصفتهم أفراداً ، وليس بصفتهم أعضاء في مجتمع (19) .

ومن المهم أن نضيف الى ما سبق أن حق الملكية يشكل جزءاً لا يتجزأ من حالة الطبيعة هذه : وفي هذا تتجلى لدى لوك ، قضية مركزية حقيقية ، تُبعده أيضاً ، وجذرياً ، عن هوبس .

(1) ب . لاسليت - المرجع السابق ذكره - ص : 208-221 .

(2) المقالة الثانية - الفصل الاول - بي : لاسليت ص : 285 ، وفي ترجمة جيلسون - ص : 75 .

الرجع السابق - الفصل الثاني - ترجمة جيلسون - ص : 78-79 .

لقد أعطى الله الأرض وكل ما تحتويه للبشر بصفة مشتركة . ولكن لكي يستخدم هؤلاء هذه الهبة بشكل مفيد ، كان التملك الفردي ضرورياً . وهنا تدخل عمل كل فرد ، الذي هو له حقيقة ، مثلاً هو شخصه الخاص ، والذي يبرر أن يكون نتاج أيديه له أيضاً : فكيف يمكن للأشياء التي وضعتها هذه الأيدي خارج الحالة المشتركة وثبتها بشكل ما ، أن لا تعود له ؟ هكذا يعمل الإنسان في ذاته التعبير الرئيسي للملكية ، لأنه هو سيد نفسه ، ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والمعمل الذي ينتجه » .

إن الإنسان لم يكن ، في البداية ، أي في مرحلة أولى من الحالة الطبيعية ، يرغب بامتلاك أكثر مما هو ضروري لإعالة وإعالة أسرته : أي لمساحة من الأرض يستطيع أن يفلحها ويبندها ويزرعها ، ويستطيع مع أولاده أن يستهلك ثمارها . فلماذا كان عليه أن يأخذ ويكتنز أكثر مما يستطيع أن يستعمل ؟ إن هذا سيكون عبارة عن حماقة وعدم استفادة . لكن ها هي المرحلة الثانية من الحالة الطبيعية تظهر مع اختراع النقود ، أي مع واقع الاتفاق ضمناً على الاعتراف « لقطعة صغيرة من المعدن الأصفر ، القادر على أن يحفظ نفسه من التلف أو الفساد » بقيمة ما . حينذاك سيأخذ الناس يشعرون بالحاجة لزيادة ممتلكاتهم . وهذا دوماً خارج إطار روابط المجتمع ، وخارج إطار كل عقد اجتماعي . وقطعاً على إثر الاستعمال المقبول للنقود . لأنه بهذا تمت الموافقة ، فجأة ، على أن ملكية الأرض تتضمن تفاوتات ولا مساواة . إن الامتلاك الخاص يؤدي عذراً لضمناً للتراكم اللامحدود . إن الاعتناء الفردي ، بدون شك ، لم يكن يشكل شراً بالنسبة للمجموعة ، التي تزدهر به . لكن هذا لا يمنع ، من الآن فصاعداً ، من أنه ستوجد بين الناس الطبيعيين أسباب للتشاجر لم تكن معروفة حتى ذلك الحين .

إن حق كل فرد في الملكية ، سواء في المرحلة الثانية أم الأولى ، يبقى ملازماً لوضعه الطبيعي : فمن الطبيعة يستمد كل فرد القدرة على حماية ما يعود له » .

ولكن لماذا وكيف انتقل البشر من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع ( المدني أو السياسي ) ، أو الجماعة (Community) ؟

لقد جاء دور لوك ليقدّم جوابه على هذا السؤال المزجج والتقليدي .

لماذا ؟ إن رواية لوك عن الحالة الطبيعية ، مثل رواية بوفندورف ، وبمعكس هوبس ( الذي يصف هذه الحالة وكأنها جهنم ) ، كانت تثير صعوبة يعرضها المؤلف بنفسه بشكل كامل : « إذا كان الإنسان حراً لهذه الدرجة التي قبل عنها في هذه الحالة . . . وإذا كان سيداً مطلقاً لشخصه وأمواله ، ومساوياً لأكثر الناس ، فلماذا يتخلل عن حريته ؟ ولماذا يترك هذه الامبراطورية ، ويخضع نفسه لـ جطرة وسلطة قوة أخرى معها كانت ؟ » .

الجواب ، على حد قول لوك ، بدهي . فالإنسان الطبيعي لم يكن يتمتع بالحقوق العديدة

(1) ب . جيلسون - ص : 78 ، 83 .

التي يمتلكها إلا بشكل عابر . وكان تمتعه هذا معرض دائماً لتعديلات الآخرين ، كما كان « خطيراً جداً » وغير مضمون بالاجمال . ( وكان بوفندورف يقول نفس الشيء ) . إن حالة الطبيعة كانت تفقد لثلاثة شروط : قانون قائم ومحدد ، ومعروف ومقبول بموجب اتفاق عام كمعيار للخير والشر ، وقاضٍ كفء وغير متحيز من أجل تطبيقه ، وقوة اكرامية من أجل تنفيذ حكم القاضي حسب الاصول . ونظراً لعدم توفر هذه الشروط ، فإن حفظ ملكية البشر الطبيعيين لا يمكن أن يكون مضموناً . ولكي يكون الامر كذلك ، نراهم يحطمون وحدة الجماعة الانسانية الكبيرة التي كانوا يعيشون فيها ، ويقوموا بتكوين أنفسهم ، بموجب اتفاقيات خاصة ، في مجتمعات مدنية .

ونشر هنا الى أن تعبير « ملكية » يكتسي لدى لوك بعض الخصوصية . فهو يستعمله أحياناً بالمعنى المألوف للاموال المنقولة وغير المنقولة ( مثل حديثه عنها في نظريته عن حق الملكية ) ، وأحياناً ، إن لم يكن غالباً ، يستعمله بالمعنى الواسع ، ليقصد بها « كل ما يعود للفرد ، أي حياته وحرية وأمواله . إن البشر الطبيعيين يقومون بالتخلي عن وضع كان يفتقد لكثير من الامن ، « ولو أنه كان وضع حريه » ، من أجل حفظ ووقاية ملكيتهم بهذا المعنى الثاني ، أو من أجل حفظها ووقايتها بشكل أفضل . صحيح أن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي ليس فيه إلا الوضع والفهم بالنسبة لكل كائن مزود بعقل ؛ إلا أن من الواجب أن نأخذ بالحسبان الجهل والعمر اللذان تسببهما المصلحة الخاصة . صحيح أن كل فرد هو قاضٍ ومسلح بحق المعاقبة ؛ لكن كل فرد أيضاً يتحيز لمصلحته الخاصة وييدي اللامبالاة تجاه الآخرين ( الامر الذي يجعله ، في آن واحد ، قاضياً « وجلاداً » للقانون الطبيعي ) . إن كل فرد يمارس أيضاً حقه بالمعاقبة بطريقة غير نظامية ومتقلبة . ولهذا فإنه يجب البحث عن ملجأ في مجتمع ، وفي هي قوانين تقيمها حكومة أو سلطة مدنية . ذاك هو الجواب على لماذا ١١٠ .

اما الجواب على كيف ، فها هو :

« بما أن البشر ، كما قيل ، هم ، بالطبيعة ، أحرار ومتساوون ومستقلون ، فإن أحداً لا يمكن أن يجرم من هذه الحالة ، ولا أن يُخضع للسلطة السياسية لآخر ، بدون موافقته الخاصة . إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق مع بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة ، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والامن والسلام ، ويتمتعون بأمن بأموالهم ويمضون أنفسهم بشكل أفضل من أولئك الذين هم ليسوا منهم » .

وبعد أن يشاركونا بهذه الطريقة ، يستطيع البشر أن يقيموا شكل الحكم الذي يريدون .

وهكذا فإن نقطة الانطلاق لكل مجتمع مدني هي الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس

(1) لاسليت- الفصل التاسع - ص : 123- 127 وص : 368 وما بعدها .

لتشكيل جسم سياسي واحد . ومن اللازم أن يكون بإمكان هذا الجسم أن يتصرف بصفته تلك ، أي في اتجاه واحد . وهنا يتدخل المبدأ الأكثر شيوعاً . إن قدرة أكثرية الجسم على التقرير للقسم الباقي منه هي شرط لا بد منه لوجوده نفسه . إن الاتجاه الذي يسير فيه لا يمكن أن يكون إلا الاتجاه الذي تدفعه فيه القوة الأكثر أهمية . وهذه القوة هي إرادة الأكثرية . لهذا يجب إذن أن يقبل كل فرد بأن يرى في موافقة هذه الأكثرية ما يساوي ، « بالعقل » ، قرار المجموع . وإلا فإن الميثاق الأصلي ، أو العقد الاجتماعي لا يكون له أي معنى .

إن لوك في هذا الجواب على : كيف ؟ يبدو إيجابياً بشكل كثيف . إن هذا الأمر ، كما يشير هو ، ( وهو وحده ) الذي استطاع ، ويستطيع ، أن يؤلف حكومة شرعية في العالم . وبلغ لوك في كل مناسبة على موافقة الشعب كأساس وحيد ، ولا بديل له ، للشرعية . ويرفض ، بمساعدة العديد من الحجج ، كل مصدر آخر للسلطة استُبد إليه بشكل تعسفي : كالعزو أو الاغتصاب ، وهنوع من الغزو الداخلي ، والطغيان ، أو بتعبير آخر ممارسة السلطة خارج إطار ميثاقها المشروع . أما السلطة الأبوية فإن من المعلوم جيداً أنه ليس لها نفس العايات ، ولا نفس الاختصاصات التي للسلطة السياسية أو المدنية ، والتي لا يمكن أن يرى فيها امتداداً للاولى .

وبما أن المجتمع المدني له هذا المصدر ، وأنه لا يمكن أن يكون له أي مصدر آخر قابل للتقرير ، فإنه ينجم عن ذلك أن الملكية المطلقة ( ويسارع مؤلف المقاتلين لإعلان انتصاره ) لا يمكن بأي صفة أن تكون شكلاً للحكم الشرعي . لتتخيل أناساً مجانين يوافقون ، بتركهم للحالة الطبيعية من أجل الدخول في مجتمع ، على إخضاع أنفسهم جميعاً لإكراه القوانين ، بينما يحتفظ فرد واحد فقط بحريته الطبيعية سليمة ، ويوسمها بالسلطة ، ويقربها بعدم جواز معاقبتها ؟ . هل يمكن تصور أناس أكثر حماقة من الذين يحمون أنفسهم من شرور « الأتباع والتعاليب » ، لكنهم يجدون الارتياح والامن في أن يكونوا فريسة « للأسود » ؟ .

أي حماية وأي عقبة تقدمها مثل هذه الحالة ضد عنف واضطهاد هذا الرئيس المطلق ؟ لا ، إن هذا الرئيس لا يمكن أن ينتمى في المجتمع المدني . إن مثل هذا الشكل من أشكال الحكم يتناقض في الحقيقة مع هذا المجتمع . وإزاء القول بأن الكثيرين مع ذلك يدعون له باعتباره الشكل الوحيد الصالح في العالم ! ، وأن الكثيرين سيصيحون بأن السلطة المطلقة « تنقّي دم البشر ، وتصحح ذنابة الطبيعة البشرية ! » يسخر مؤلف « المقاتلين » ، بمرارة تقريباً ، قائلاً : وهل يمكن أن يكون المرء جاهلاً بالتاريخ الى هذا الحد .

إننا نعلم أن الصراع بين ملوك أسرة ستيوارت والبرلمان قد تَبَّث في أذهان الانجليز التمييز بين السلطات . إن لوك يحاول . بمهارة كبيرة ، أن يَطْعَمَ نظريته في المصدر الشرعي بهذا التمييز . فهو يُسَلِّم بأن كل فرد يمتلك في الحالة الطبيعية سلطتين : سلطة القيام بما يراه ضرورياً لبقائه ولقبائه الآخرين ، من جهة أولى ، وسلطة معاقبة كل مخالفة للقانون الطبيعي ، من جهة أخرى . لكن

(1) لاسليت = ص : 348 - وجيلسون ص : 129 - 132 .

البشر ، بدخولهم في المجتمع المدني ، يحددون انفسهم من السلطة الاولى لكي تصبح ، من الآن فصاعداً ، منظمة بالقوانين الوضعية : وينشأ عن هذا ما يُسمى بالسلطة التشريعية . كما يحددون انفسهم من السلطة الثانية ليقدموا المساعدة للسلطة التنفيذية للمجتمع حسب ما تتطلبه هذه القوانين الوضعية .

### الحدود والغايات : الودية .

إن البشر بعد أن يشاركوا يمكنهم إذن إقامة شكل الحكم الذي يريدون . هل سيتخيل لوك هنا وجود « ميثاق خضوع » أو « عقد حكم » يخلق التزامات متبادلة بين الشعب والسلطة ؟ إننا نذكر أن هوبس كان قد استبعد كل ميثاق من هذا النوع ، وحصر كل الاجراء في عقد واحد : لكن ذلك كان بهدف تجنب قيام مبادلة في التعهدات لفائدة المحكومين . إلا أن لوك بدوره يستبعد كل ميثاق خضوع ، ولكن ضمن رؤى مختلفة تماماً . فهو يؤسس بين الحكام والمحكومين رابطة وديعة (Trust) وليس رابطة عقد : إنه يجعل من السلطة وديعة . وديعة يستند بها المجتمع المدني الناشئ عن الميثاق الاصيل ، للحكام بشرط ( صريح أو ضمني ) أن يمارسوها من أجل الخير العام . وهكذا يتجنب لوك أن يكون الشعب ملزماً تعاقبياً تجاه حكامه : أنه حل معاكس لحل هوبس .

إن مفهوم الودية ، الانجلو سكسوني للغاية ، لا يجب من جهة أخرى أن يؤخذ بحرفية معناه الحقوقي . إن دوره ، بالتأكيد ، هو « أن يوضح أن كل أعمال الحكام محدودة بغاية الحكم ، التي هي خير المحكومين . وأن يبرهن ، بالمقابل ، أنه لا يوجد هناك ميثاق ، وإنما مجرد علاقة ثقة إثنائية » ( على حد قول ب . لاسليت )<sup>(1)</sup> .

ويبقى أن نطبق هذا المبدأ على السلطين : التشريعية والتنفيذية .

إن تأسيس السلطة التشريعية هو القانون الوضعي الاول والاساسي في كل الدول . فهي السلطة السامية ، « وروح » الجسم السياسي نفسه ، لأنها تمثل الموافقة الاجتماعية . فبالهيئة التي تُسند لها يتعلق شكل الحكم : ديمقراطياً كان أم أوليغارشياً ، ملكياً وراثياً أو انتخابياً ، أم نظماً مختلطة متنوعة . وتبقى هذه السلطة في كل الحالات « ثابتة ومقدسة » بين يدي الذي وضعها الجماعة في البداية فيه ( سواء أكان فرداً أو أقلية أو أكثرية ) . فهو لا يستطيع تحويل أي كان غيره حق التشريع .

وليست هناك حاجة لأن تكون هذه السلطة موجودة باستمرار ، لأنه ليس من الضروري دوماً سن القوانين . لكن من الضروري ، بالعكس ، العمل دوماً على تنفيذ القوانين القائمة . وهذا الامر يشكل السبب الاول لوضع السلطين بين أيدي مختلفة . وهناك سبب ثانٍ لذلك ، وهو أنه إذا لم نفضلها ، فإننا سنخري كثيراً الضعف البشري ( الذي يميل دائماً لاساءة استعمال القوة ) .

ويتوقع لوك وجود سلطة ثالثة ، يسميها بالسلطة الاتحادية (fédératif) . ومهمتها ذات طابع

(1) لاسليت - المقدمة - ص : 113 .

خارجي ( التحالفات والمعاهدات ، والحرب والسلام ) . إن هذه السلطة ، المتميزة في ذاتها ، تتمتع دائماً وعملياً مع السلطة التنفيذية . ولهذا يمكن إذن التفكير فقط بسلطين - نظراً لأن السلطة القضائية لم يكن لها مكان مستقل ، باعتبارها « الخاصة العلة للدولة » .

إلا أنه لا يجب أن نرى في السلطة التنفيذية مجرد هيئة مُنَفَّدة ، وإنما ينبغي أن نعترف لها « بسلطة العمل تقديرية بهدف تحقيق الخير العام ، وذلك في حال غياب نص قانوني ، وأحياناً حتى بشكل مخالف له » . وهذا يعني أن لوك ، عضو حزب الويكرز ، وعدو ملوك أسرة ستوارت ، كان يقبل بالامتياز (La prérogative) . وقد ذهب حتى لكتابة أن الامتياز ، في التاريخ الانجليزي ، إنما دائماً حتى حدوده القصوى بين أيدي الامراء « الأكثر حكمة والأفضل » - والمهم في الامر أن يمارس ضمن احترام الجماعة ووفقاً لغاية الحكم . وبالأجمال ، فإن السلطة التنفيذية ، سواء نُفِّذَتْ بسلطة القوانين أم عملت من أجل الخير العام بمقتضى امتيازها ، تؤدي رسالة الثقة التي تبرر وجودها .

ومع ذلك فإن هذا لا يعني أنها غير خاضعة ، من حيث المبدأ ، للسلطة التشريعية ، وإنما غير ملزمة بأن تقدم لها حساباً ، وأن من غير الممكن تغييرها إذا أرادت السلطة التشريعية ذلك ؛ لأن الذي يمكنه أن يُشَرِّعَ لآخر يكون حقاً أعلى منه .

إلا أنه ينبغي الحذر من نسيان أن المشرعين أنفسهم لا يحفظون بالسلطة إلا من أجل تحقيق بعض الغايات المحددة جيداً بموجب رابطة الوديعة ؛ وأن هذه السلطة لا يمكنها أن تتجاوز متطلبات الخير العام ؛ وأنها لا يمكن أن تكون تعسفية ؛ وأنها ، خصوصاً ، تعود للجماعة في حال خروج هؤلاء المشرعين ولو قليلاً عن حدودهم ، وغياباتهم للرسالة المسندة اليهم . إن الجماعة ( أو « الشعب » ) لا تكف مطلقاً عن أن تكون صاحبة القدرة السامية على تعديل أو عزل السلطة التشريعية ، عندما يتطلب ذلك الخلاص المشترك . إن الجماعة لا تتدخل مطلقاً عن سلطتها « التيقية » إذا صح القول ؛ ويمكن القول بأنها تحتفظ بسيادة « كامنة » ينبغي تمييزها عن السيادة « الحالية » للسلطة التشريعية (1) .

إننا نرى هنا أن خيانة المشرعين لرسالتهم ، تماماً مثل خيانة السلطة التنفيذية ، تؤدي منطقياً لانحلال الحكم الناشئ عن رابطة الوديعة . ولكن ماذا يعني هذا الامر ، إن لم يكن تبرير حق الجماعة ، أو « الشعب » ، بمقاومة حكامه الذين خانوا الثقة التي وُضِعَتْ فيهم ؟

### الجزء : حق المقاومة

لقد وضع لوك ، في الفصل التاسع عشر من المقالة الثانية ، هذا المبدأ الذي ينقصه ، بشكل خاص ، الوضوح ، والذي يكتسي مع ذلك أهمية كبيرة جداً :

« إن غاية الحكم هي خير البشرية . وأبها أفضل للبشرية : أن يكون الشعب مُعَرَّضاً دائماً لارادة طاغية لا حدود لها ، أم أن يكون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة

(1) لاسليت : ص : 392 وما بعدها

مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً ومفرطاً ، ويستخدمونها من أجل تهديم ملكيات الشعب ، أي ما يعود له بشكل خاص ، بدل صيانتها ؟ . . . إذا كان الشعب جمعاً على الاقتناع ، بالاستناد الى دلائل واضحة ، بأنه يجري الاعداد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العام للأشياء لا يمكن إلا أن يجعله يرتاب بقوة من النوايا السيئة لحكمه فمن الذي ينبغي لومه حينذاك . هل سنأخذ على الشعب أنه كائن مزود بالفهم الذي تمتلكه المخلوقات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الأشياء بشكل مغاير لما يلاحظه ويشعر به » (1) .

إن لوك يلقي بالخطأ على الحكام الذين وضعوا الأشياء في مثل هذه الحالة ، وأرادوا أن لا « تُرى كما هي » . إن هؤلاء الحكام ، بتصرفهم بشكل مخالف للغاية التي تُصوّب من أجلها ، وباستعمالهم « للقوة بلا مبرر » ، جعلوا أنفسهم مذنبين بالتمرد بالمعنى الخاص للكلمة . ( أي باعادة حالة الحرب ) .

نعم ، إنه لتمرّد من جانب السلطة التنفيذية ، أن تلغي بالقوة التشريعية والقوانين التي سنتها بمقتضى رسالتها . لأن هذا يعني ، فجأة ، إلغاء الحكم الذي قبله الجميع من أجل تنظيم الصراعات سلمياً ، ومنع حالة حرب الكل ضد الكل . نعم ، إنه لتمرّد من جانب المشرّعين أنفسهم ، أن يستعملوا القوة من أجل الاساءة لحرّيات وأموال الشعب ، ويحاولوا تهديدها ، في حين أنهم اختبروا ، بالعكس ، من أجل حمايتها : إنه التمرّد الذي تصاحبه الظروف الأكثر تشديداً للمعقوبة .

إن الاعتراضات التي سيثيرها مثل هذا المبدأ ، بأسسه تلك ، لم تُخَفَّ عن بال لوك . لقد كان نفسه أول من تصورها . لكن كان لديه ما يجيب به عليها .

سيحتج البعض يقولهم : إن المقاومة ، مهما كان الدافع لها ، هي حق غيبي : إنها نفي لكل نظام قائم ، ودعوة لتخريب كل نظام شرعي . لقد رأى هوبس هذا جيداً ، وتحدث عنه جيداً . وكذلك بوسيه الذي اعتبر بأنه ليس هناك من علاج قط ضد سلطة الأمير إلا « في سلطته » . فأي تهوّر ، وأي طيش يكمن في تأسيس الحكم على الرأي غير الثابت والمزاج المتغير للشعب ، الجاهل والمستاء دوماً ! .

ويرد لوك بقوله : هذا خطأ . إن الحمول الطبيعي للشعب يحمله على عدم التمرد إلا في نهاية الأمر . إن من الصعب اقتناعه بتصحيح العيوب الأكيدة للاطّار السياسي الذي اعتاد عليه . إن تاريخ إنجلترا يشهد على هذا البطل ، وهذا النور من التخلي عن الدستور القديم .

ولكن ، ألا تشكل مثل هذه النظرية في حد ذاتها تحريضاً على التمرد بشكل متكرر ؟ هذا هو الاعتراض الثاني .

(1) يشير لاسبيت الى أن الفصل التاسع عشر (وعنوانه : انحلال الحكم ) هو الفصل الذي يتضمن عروض لوك التي تربط كتابه بشكل وثيق مع أحداث 1688 .



إنها ليست كذلك أكثر من غيرها ، يجب لوك ، لأنه عندما يصبح عبء الحكم المطلق مفرطاً حقيقة وغير محتمل فإن أي نظرية للطاعة السلبية ، وأي حق إلهي للملوك « أبناء جوبيتر » . الهابطين من السماء أو المنطويين من قبلها ، لا يمكن أن يصمد . إن أي شعب يعامل عموماً بشكل سيء بالرغم من القانون سيتهز كل مناسبة موأية ليتحرر . ومن النادر ، في عالم يمثل هذا الميجان ، أن تتأخر مثل هذه المناسبة كثيراً عن القلوب .

وهنا يأتي اعتراض جديد وأخير ، وأكثر إزعاجاً : إن الاعتراف للشعب بحق مقاومة العنف غير الشرعي يعني التضحية بالسلام المدني ، والاستسلام للقوضى وإزاحة الدماء .

ولنستمع هنا لصوت لوك وهو يرتفع . أي سلام مدني هذا الذي يلميه الأقوياء على الضعفاء ! إنه يدعو للتذكير بذاك الذي يزعم أنه موجود بين الحمل والذئب ، عندما يقدم الأول رقبته للثاني بدون مقاومة ! ويسخر لوك من هذا - مستشهداً بحادثة مشهورة في ملحمة الأوديسة - بقوله : « ألا ينبغي البحث عن نموذج كامل لمثل هذا النوع من السلام في كهف بوليفيموس (Polyphème) حيث كان أوليس (Ulyse) ورفاقه لا يفعلون شيئاً إلا انتظار أن يفترسوا ، يهدو ؟ إن من الممكن التأكيد بأن أوليس ، الرجل اعاقل ، كان يدعو للطاعة السلبية ، ويحصر على الخضوع لأمشاكل ، وهو يمثل أهمية السلام بالنسبة للبشرية ، وبين النتائج المحزنة التي يمكن أن تحصل لو قام ورفاقه بمقاومة بوليفيموس الذي كان يمسك بهم تحت قبضته » .

لقد سُمِّت القضية . إن للشعب الحق بأن يستعمل بدوره القوة ضد الأمر ، وكذلك ضد السلطة التشريعية إذا تصرفا بشكل مناقض لرسالتها ، واستعمالاً القوة بلا مبرر . إنه لمن الصحيح ، للأسف ! ، أن يكون في هذا عودة لحالة الحرب « حيث لم يعد هناك لجوء إلا للساء » ( إن لوك يفضل هذه العبارات المحتشمة التي تستر ، من خلال التذكير بحكم الله ، عنف تجربة القوة ) .

ويبقى السؤال المتعلق بمعرفة من له الصفة للحكم بأن الأحكام قد تصرفوا ضد رسالتهم وخانوا الثقة الأساسية . الجواب : الشعب باعتباره الموضع والمتدب . . فله وحده يعود الحق في مراقبة تنفيذ الودية ، وله ، انطلاقاً من ذلك ، الحق في عزل المتدب أو الخائن : « وبما أن هذا يعتبر عملاً معقولاً في القضايا الخاصة للأفراد العاديين ، فلماذا يكون الأمر على خلاف ذلك في قضية لها أهمية أكبر ، وتتعلق بها رفاهية ملايين البشر » (1) ؟ .

### الخلاصة : لوك ، معلم التفكير الجديد

هكذا استخلصت إذن ، بمناسبة الأحداث التاريخية الطارئة « المبادئ الصحيحة » لحكم البشر . استخلصت من قِبَل نفس الفكر الذي كان قد تأمل بموضوع الفهم الانساني ، يمثل هذا الاهتمام بالمنفعة العملية وبالتحرر المقول .

(1) جيلسون - ص : 205- 208 .

لقد قادت الظروف لوك لمهاجمة فيلمه . لكنه ، وبغض النظر عن الظروف ، وعن النجاح الذي لقيه كتاب « نظام الآبوة » في معسكر أنصار الحكم المطلق ، كان من الواجب عليه أن يجابه نظريته السياسية الخاصة بنظرية مؤلف كتاب اللوفياتان غير العادي ، الذي كان قد عانى من جاذبيته . وقد قام لوك ، ضمن أفق فرديته ، المشتركة مع هوبس ، بعملية انقلاب مفاجيء كان له مدى كبير . إن بناء هوبس كان يركز على التضحية الكلية بالحقوق الطبيعية للأفراد ، لقاء الحصول على السلام المدني ، وعلى دولة - اللوفياتان ، التي لا تشكل مع الحكومة إلا شيئاً واحداً . أما بناء لوك فيقوم بالعكس تماماً على الضمانة التي يوفرها المجتمع السياسي أو الجماعة ( المتميزة كلياً عن الحكومة أو السلطة المدنية ) لهذه الحقوق الطبيعية . ويتبع هذا أنه لا يوجد مطلقاً ، بالنسبة للوك الليبرالي ، موافقة يعطيها الشعب مرة واحدة وإلى الأبد لهذه السلطة المدنية ، كما كان يريد ذلك هوبس الاستبدادي ( مع التحفظ الوحيد المتعلق بحجز السيد عن حماية رعاياه ) . إن الموافقة مشروطة دائماً ، وتخاصمة دائماً للسلوك الجيد للحكام ، الذي يُقَيَّم تبعاً لحقوق الأفراد الطبيعية والتي لا يمكن التنازل عنها ، وهي : الحياة والحرية والملكية . إن مفهوم الودعة وحق المقاومة الذي يعتبر جزءاً له ( والذي يشكل تحدياً مباشراً للهوبسية ) يبدو المفتاح الأساسي للنظام اللوكي .

لقد كانت النزعة الدستورية لدى الويكنز ( الاحرار ) بحاجة لهذه « المبادئ الصحيحة » . ولا سيما اعتباراً من اللحظة التي كانت فيها الثورة المجيدة قد ضمنت مستقبلها . ولقد جلب لها لوك ما يكمل به مفهوم هالفكس البارع حول الموازن الساهر على توازن السفينة . لقد جلب لها حاداً أدنى من بنية مذهبية ، وحداً أدنى من التعميمات . لقد قرن لوك الحق الطبيعي بالدستور الانجليزي الحاضر بشكل ضمني : « يفضلته - على حد تلخيص ب . هازار - كان سطوع الدستور الانجليزي يتعكس على الحق الطبيعي . وفي نفس الوقت ، كان الحق الطبيعي يؤسس الدستور الانجليزي ، تماماً كما كان الحال مع برلمانه ، ومع ملكه الذي كانت قد استعدته إرادة قومية »<sup>(1)</sup> . لقد كان لوك يقرن الازمنة القديمة بالازمنة الجديدة : وبشكل أساسي ، التقاليد الوسيطية المغمورة كلها بالاخلاقيات والغايات وروح الجماعة ، مع فردية هوبس القائمة على سببية ميكانيكية دقيقة ، وعلى نزعة منفعية متجسدة . لقد كان مما له مغزى ، في هذا الصدد ، ميل لوك للاستشهاد باللاهوتي هوكر ، الذي كان يصفه « بالذكي » ، باعتباره وسيطاً بين القديس توما والازمنة الحديثة . إن مفهوم لوك للخير العام أو المشترك ، وهو المفهوم المركزي في المقالة الثانية ، لأنه يؤسس سلطة الحكام ويُحدِّد منها في آن واحد ( من خلال الودعة ) ، كان يُذكر ، بدون شك ، بمفهوم الخير المشترك لدى القديس توما . لكن هناك فرقاً جذرياً بينهما ، في الحقيقة . فالخير المشترك لدى القديس توما ( وكذلك لدى أرسطو ) كان الخير المشترك للمجتمع يُنظر له ككل عضوي ، وجسم أسبق وأعلى من الأفراد الذين يتألف منهم ، وجماعة حقيقة - في حين أنَّ الامر ، لدى لوك ، يتعلق ، على ما يبدو ، بمجرد مجموع لمصالح فردية . إن لوك يفترض بالاساس وجود انسجام طبيعي عفوي بين متطلبات المصلحة الفردية المفهومة جيداً ، ومتطلبات المصلحة العامة . إلا أنه في هذا تتجلى بالضبط

(1) ب . لاسليت - للقمعة - ص : 77 - 78 .

للسُّلْمة ، المتفائلة بشكل ملحوظ للفردية الليبرالية <sup>(١)</sup> .

ويبقى أن الانجليز كانوا يستفيدون ، بفضل مؤلف « المقاتلين » ، من مذهب السلطنة من شأنه أن يضمن لهم حكماً معتدلاً ، صالحاً للتسويات ، ومستعداً لاحترام حرياتهم التقليدية والطبيعية ( وهي نفسها إلى حد كبير ) ، وأميناً لروح الملكية « المختلطة » . ويبقى أن القاعدة الديمقراطية للحكم ، المتمثلة بالموافقة - الفردية - للمحكومين ، والتي تترافق مع رفض كل حكم سياسي مطلق كانت تفرض نفسها تدريجياً ، وتنتقل من إنجلترا إلى العالم الانجلوسكسوني ، قبل أن تنتشر في القارة الأوروبية . لقد كان لوك يبين لمواطنيه ، وبشكل أعم لمعاصريه « المتنورين » ( والذين سيكون ابنائهم أكثر تنوراً أيضاً ) طريق الاعتناق الذي لم يكن يتصوره إلا « معقولاً » .

وغيل للاضافة ، بأنه كان معقولاً مثل الاعتناق الفكري والاخلاقي الذي بشر به في بحثه الشهر الذي كان قد صنع المجد الكبير لمؤلفه والذي استمر بعد وفاته ولكن بشكل أكثر سطوحاً . لقد كان معقولاً أيضاً مثل المسيحية التي اعتمد عليها لوك كثيراً من أجل شرح أفكاره ، والتي كان يعتبرها لا تنفصل عن التسامح الأكثر إنسانية ، وفي نفس الوقت ، عن البحث - الصعب ولكن الضروري - عن السعادة على الأرض : أي عن سعادة « حقيقية » <sup>(٢)</sup> .

إلا أن بعض الحذر يفرض نفسه في مثل هذه المقارنات . لقد أوضح ب . لاسليت ، بطريقة لا تقبل الدحض ، بأن « المقاتلين » .. كتبنا بهدف مختلف كلياً ، وب عقلية مختلفة كلياً عن « البحث » .. وإذا لم نأخذ إلا هذا المثال فقط ( الكبير في مغزاه ) فإن من التهور نقل صيغ « اللوح الخالي من أي نقش » « أو « صفحة الورق البيضاء » والتي طبقها في « البحث » .. على الروح الإنسانية ضد كل الأفكار الفطرية ، إلى النظرية السياسية « للوك الحكيم » . فلا شيء أكثر من هذه الصيغ من شأنه أن يلهم الثورات الراديكالية القائمة على كراهية ورفض الماضي بشكل أعمى ، والتي تعد باعتناق طوباوي ، وليس لها ، بالتأكيد ، أي شيء مشترك مع ثورة 1688 ، المعقولة جداً <sup>(٣)</sup> .

بعد قول هذا ، يبقى أن لوك ، إذا أخذ بصفة إجمالية ، كان يقدم نقاط انطلاق ثمينة ومغرية جداً لمفكري المستقبل الأقل اهتماماً بالمجاملات ، والأقل حكمة ، والذين كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، ويسوّون ، مع ذلك ، فهمه أو يتجاوزونه . الأمر الذي يساهم في تفسير التأثير غير العادي ، والذي يسير في اتجاهات متنوعة جداً ، لهذا الإنسان النبيل اللطيف ، الطيب والفيلسوف ، الوديع والضعيف الصحة ، والذي توفي في عام 1704 ، بعد أن أنهى عند بلوغه سن الثانية والسبعين من العمر حياة مليئة بشكل فريد .

تأثير ، بالطبع ، في إنجلترا حيث ستمص « المقاتلان » بمثابة التوراة السياسي للقرن الجديد ( الذي سيتغذى منه الأمريكيون أيضاً ، هؤلاء الانجليز الفاضلين فيما وراء البحار ) . وتأثير

(1) ج . د . هـ . ساين - ص : 443-444 .

(2) ر . بولان - المرح السابق ذكره - ص : 16-26 .

مفاجيء ، وأكبر بدون شك ، في فرنسا . إن بالامكان الحديث عن « استقبال » المذاهب الفلسفية - وخاصة السياسية للوك في فرنسا القرن الثامن عشر ، تماماً مثل الحديث عن استقبال الارسطو طاليسية أو الحق الروماني في أوروبا العصور الوسطى . لقد اقتضت فرنسا « الفلاسفة » ، فرنسا « الانوار » ، وهي تنشر جميع قلوب الاعجاب ( باستثناء التحفظات اللاحقة ) إثر إنجلترا ، التي كان بوسيه يئن عليها كثيراً . لقد اقتضت إثر لوك بالذات ، عدو بوسيه ، بعد رفضها للارثوذكسية المزوجة : الدينية والسياسية ، التي كانت بطلتها المخيفة والمهابة الجانب . . . إن أفكاراً يقال عنها « إنجليزية » ، ستصبح أفكاراً يقال عنها « فرنسية »<sup>1</sup> .

إن وطن بوسيه وباسكال ، الذي أصبح وطن مونتسكيو وفولتير ودالمبير وديدرو والموسوعة سيفقد الحركة الأوروبية الكبيرة التي أعلنت عنها الازمة التي نعرفها ، في حين أن إنجلترا ، التي اكتفت بدون شك بكونها بينت الطريق وتقدمت فيه . لن تلبث إلا أن تتأخر . إن الكلمات الرئيسية الاربعة الملهمة للمعتقدات البينية القديمة ، وهي : الفرد ، العقل ، الطبيعة والسعادة ، ستكسب رويداً رويداً أرضاً كبيرة أمام مقاومات ضعيفة أكثر فأكثر . وسيزداد المديح شيئاً فشيئاً للتقدم أو لتقدم الروح الانسانية ، وذلك بانتظار نوع من التالي اللاحق للتقدم . وسيفضل الملوك ، الذين يمارسون بأنفسهم حكماً مطلقاً ، أو « الطغاة » ( كما كانوا يرفضون ، من جهة أخرى ، أن يُسمون أنفسهم ) ، أكثر فأكثر أن يكونوا ، هم أيضاً ، متنورين .

إلا أن عقرباً عجيباً هوجان جاك روسو ، « مواطن جنيف » ، والورث بشكل جزئي للوك ولهوبس ( لكنه المتجاوز لكل إرث ) سيأتي ليضع على القرن علامة لا تمحى . وسيحضر ، وهو المذهبي الحاسم لدولة الشعب ، أكثر من أي مفكر آخر ، الازمة الجديدة للسياسة .

(1) حـ . هـ . ساير - ص : 460 وما يليها .

- أنظر أيضاً - حـ . عيسلورف (G. GUSDORF) - « العلوم الانسانية والفكر الغربي » (Les sciences humaines et la pensée occidentale) - (باريس - Payot - 1966-1973) .

## الفصل الثالث

### في فرنسا : الليبرالية النبيلة

« انتهى لويس الرابع عشر ... ولم يتوقف المعاصرون قط عن الإعجاب بانحطاط عهد عظيم . لقد فرحوا جميعاً بالانتقال . ولم يتأسف أحد على الملك » .  
البروسويل : « مونتسكيو »

« ... التقليد الليبرالي لتاريخ فرنسا ، الخفي أحياناً والمعطى بالظلمات » .  
كروافو فلانا : روح سان سيمون .

بدأت في فرنسا خلال العشرين سنة الأخيرة من العهد الطويل جداً للويس ، الملعب الكبير ، ردة فعل ليبرالية ذات جوهر أرستقراطي : إنها السنوات التي كانت تجري خلالها نتائج الرجوع عن مرسوم نانت والثورة الانجليزية ؛ السنوات المظلمة بالهزائم العسكرية والبؤس المتزايد للشعب ؛ السنوات التي برزت فيها المهرطقة . إن تعرض الحكم المطلق ، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في وضع صعب ، لهجوم الأفكار المعادية أو الخفية التي تعرف من المعين القديم للعصور الوسطى ، كان يعتبر نوعاً من القانون غير المكتوب في تاريخ فرنسا الملكية . لقد كان « الكبار » ، بشكل خاص ، يتمتعون كل فرصة مؤاتية لمعاكسة تيار المركزية الادارية ، الاخت التوأم للحكم المطلق ، التي كانت تجردهم بشكل غير ملموس من نفوذهم التقليدي لحساب وكلاء البيروقراطية الملكية - الذين كانوا من عامة الشعب - . لقد تحقق هذا القانون في زمن الحروب الدينية ، ثم في أثناء حرب الفروند . ومن الطبيعي أن يجد تطبيقاً جديداً له في نهاية عهد كان قد تركزت الملكية الادارية والملكية المطلقة في نفس الوقت ، وأن تحدث حركة ردة فعل مشابهة ، رغم أنها مختلفة ، نتيجة لصعوبات هذه السنوات الأخيرة ، إنها ردة فعل ليبرالية ، لأنها تنتسب بحتين « للحرية القديمة » ؛ وذات جوهر أرستقراطي ، لأنها تهتم بالمقام الاول المجتمع النبيل . إن الليبرالية النبيلة التي نفوس جذورها العميقة في الماضي الفرنسي هي التي انتصبت في وجه التهديد الضاعط أكثر فأكثر « للاستبدادية » الجديدة ، الغريبة ، بشكل كامل عن تقاليد العصور الوسطى ، والمستلهمة من ممارسات الامبراطورية الرومانية . لقد وضعت هذه الليبرالية ، من جهة أخرى ، قيد التساؤل الحكم المطلق في ممارسة لويس الرابع عشر له ، أكثر مما فعلت ذلك بالنسبة لبدأ هذا الحكم ( الذي بدا أنه مقبول بالاجمال ) . ألم يترك الملك التعسف وال رغبات الخاصة تتسرب ، تحت غطاء الحكم

المطلق ، الى كل مكان ، لتؤدي في النهاية لإفساد كل شيء ؟ لهذا أخذ النقد والمجاء ، المكشوف أو المقنع ، يستخدم في خدمة الروح الاصلاحية .

## 1 - فنلون (Fénelon) (1651- 1715) ، سان سيمون (Saint- Simon) بولانفليه (Boulainvilliers) .

من الذي كتب إذن الى لويس الرابع عشر ( وفي عام 1694 على وجه الاحتمال ) السطور التالية الفاسية جداً ؟

« منذ نحو ثلاثين سنة ، زعزع وزرلوك الرئسيون ، وقلبوا كل المبادئ العامة القديمة للدولة ، وذلك ليصعدوا ، حتى الراج ، سلطتك التي أصبحت سلطتهم ، لأنها كانت في أيديهم . إن الحديث لم يعد يجري عن الدولة ، وعن القواعد ، وإنما فقط عن الملك ، وعن رغباته الخاصة . لقد دفعوا مداخلك ونفقاتك الى اللامباية . ورفعوك حتى السماء ، وذلك ، كما كان يقال ، من أجل عو عظمة كل أسلافك مجتمعين ، أي من أجل إفقار فرنسا بأسرها ، بغية إدخال بذخ هائل وغضال للقصر . لقد أرادوا أن يرفعوك على أنقاض كل طبقات الدولة ، كما لو أن بإمكانك أن تكون كبيراً من خلال تهديم كل رعاياك ، الذين عليهم أُسست عظمتك » (1) .

هذه السطور هي ( كما سيثبت بالقول ! ) لفنلون العذب ( واسمه الكامل هو : François de Salignac de la Mothe- Fénelon ) الذي سيصبح أسقف كامبري (Cambrai) ، ومنذ عام 1689 مربي « ولي العهد الصغير » ، دوق دو بورجونسي (Duc de Bourgogne) حفيد الملك . وقد وردت في « الرسالة » المشهورة الموجهة ، للويس الرابع عشر ، التي لم تُنقل أبداً للمرسل اليه ، ولم يُكتشف مؤلفها قط بالتالي . ولقد تبعها سطور أخرى كثيرة بنفس الحبر وُجّهت فيها التهم للوزراء لكونهم أصبحوا السادة الحقيقيين في ظل سيد « اعتقد أنه يحكم » . كما لم ينبج فيها شخص الملك من النقد : لقد ترك الملك نفسه يصبح سجيناً للمجالس المتملقة ، وطاب له أن يستمع للمدائح المبالغ فيها ، والتي وصلت لحد عبادة الأوثان ؛ واعتزم دائماً ، منذ حرب هولندة في عام 1672 ، التي شرع بها من أجل مجده ، أن يملي السلام بلا إنصاف ولا اعتدال ، طالما أنه لم يكن بإمكانها أن تدوم . « إن في هذا ( يقول فنلون في الخلاصة ) ما يكفي ، يا سيدي ، للاعتراف بانك أمضيت حياتك بأسرها خارج طريق الحقيقة والعدالة ، وبالتالي خارج طريق الانجيل » .

---

(1) رسالة فنلون الى لويس الرابع عشر (Lettre à Louis XIV) مع مقدمة لهنري جيلوماس (H. Gutlemin) - منشورات Ides et Calendes نيوشاتيل - 1961 - ص : 61 .

- حول الأفكار السياسية لفنلون « الأمير حسب فنلون » (Le prince selon Fénelon) ل : فرانسوار عالوديك - حونوي (F. Gallouédec- Genuys) - باريس - P. U. F. - 1963 .  
- أنظر : « مغامرات تيلماك » (Aventures de Télémaque) مع مقدمة جين ليدى عوري (Jeanne - Lydie Goré) - باريس - منشورات Garnier - Flammarion - 1968 .

خارج طريق الانجيل . . . إننا لا يجب أن نخطئ بحق فنلون ، هذا السيد الكبير بالولادة ، المعصم بمواهب الروح والاسلوب ومواهب القلب والامان . إننا يجب أن نرى أنه إذا كان باستطاعة أنوار القرن التالي أن تنتسب اليه باعتباره رائداً ( بالمعارضة مع بوسيه ، الارثوذكسي الكبير ) فإن شخصيته العميقة تلتحق ، بسبب نزعتة الانسانية وروحانيته ، وبسبب المثال الاعلى للامير المسيحي وكراهيته للحرب ، بالرسم الروتدامي . هل هي السياسة الانجيلية ! ألا تُذكر قراءة « تيليماك » (Le Télémaque) ، هذه التحفة المؤلمة من أجل ولي العهد الصغير ، ولا سيما الكتاب السابع منها الذي وُصِف فيه عجائب « لا بيتيك » (La Bétique) ببتوبيا القديس توماس مور ؟ فنظراً لعدم وجود هذا البلد العزيز على الآلهة ، حيث كل الاموال مشتركة ، وكل الناس احرار ومتساوون ، وحيث الكل يحبون بعضهم « حياً أخوياً » لا يعكره أي شيء ، وحيث لا يُسمع مطلقاً الصوت « القاسي والمفسد » للغش والعنف والمحاكات والحروب - نظراً لعدم وجود لا بيتيك الخُلم - فإن مؤلف تيليماك يقترح سالانت (Salente) كمثال : سالانت بملكها ايدومينيه (Idoménée) ومستشاره متور-مينرف (Mentor- Minerve) الذي جعله يولي كل أنواع الانظمة الأمرة والدقيقة ، ويقطع دابر البذخ والفنون غير النافعة ، ويعيد الاعتبار للزراعة ، ويرجع ، أخيراً ، كل شيء « لبساطة نبيلة وزاهدة » .

كيف نندش من استياء لويس الرابع عشر من نشر كتاب ( في عام 1699 ) كانت سطوره تزدهم ( مهما كانت النوايا الدقيقة لمؤلفه التي ما زالت موضوعاً للنقاش ) عن طريق القياس أو المقارنة العكسية ، بالتلميحات لأخطاء وعميوب السلطة المطلقة ، كما كان الملك يمارسها ؟ إن ما كان يسم فنلون وأصدقائه : دوق شوقريز (Duc de Chevreuse) ، ودوق دو بوفيليه (Duc de Beauvilliers) ، في هذه النهاية للقرن ، كما في السنوات الاولى للقرن الجديد ، وفي هذه النهاية لعهد مليء بالتهديدات المتنوعة ، هو ، في الحقيقة ، أن يُجذَر الوريث المحتمل للويس الرابع عشر ، بشكل اصولي ، من كل أنواع الاغراءات التي كان الملك الراحل قد استسلم لها كثيراً .

ضمن هذه الروح ، كان فنلون قد كتب ، في عام 1697 تقريباً ، من أجل دوق دو بورجوي الذي كان عمره ، حينذاك ، خمس عشرة سنة ، مذكرة بعنوان : « إمتحان ضمير حول واجبات الملكية » (Examen de conscience sur les devoirs de la royauté) . وفيما بعد ، في عام 1711 ، عندما أدى موت ولي العهد الكبير الى نقل وراثة العرش المحتملة لهذا الشاب الذي كانت استعداداته الطبية تُعَد الفرنسيين بعهد مصلح ، قام مربيه القديم بالتشاور مع دوق دو شوفرز ، في شولن (Chaulnes) بأقليم بيكارد (Picardie) حول مخططات الحكم (Plans de gouvernement) التي سُميت بقوائم شولن (Tables de chaulnes) من أجل اقتراحها عليه .

ويُلفت فنلون ، في « امتحان ضمير . . » ، وغير سلسلة من الاسئلة الملحة ، انتباه الشاب لما يجب أن لا يفعله الملك ( وضمنياً لما فعله جَدُّه كثيراً ) ، وذلك بغية أن يعرف جيداً هذه الحالة المليئة بالاعطال والتي سيكون فيها « سيد الآخرين » ، وأن يجد نفسه تحضراً لها . ألن يتخيل بأن الانجيل لا يجب أن يكون القاعدة للملوك ولرعاياهم على حد سواء ، وأن السياسة تعفي الاوائل من

أن يكونوا متواضعين وعادلين وأوفياء ومعتدلين ورحيمين ومستعدين للعفو عن الشتماء ؟ فليعلم جيداً هو أيضاً بأنه « سيحكم بناءً على الانجيل » ! مثله مثل أقل رعاياه شأنًا ! ولكن هل كان على اطلاع كاف على كل حقائق المسيحية ؟ وهل سيعسى لأن يعرف بدون أن يعجب بنفسه ، ما هي حدود سلطته ؟ وهل سيعتقد بأن الله سيسمح له بأن يحكم ، إذا أراد أن يحكم بدون أن يتعلم كيف يجب أن يضيّق قوته ؟ ألن يكون ميالاً للأحقى بعض الظلم بالامم الاجنبية ؟ وهل سيفحص أولاً ، ثم سيجعل الشخصيات المؤهلة وغير المتعلقة تتفحص بدقة ، حقه عندما سيطرح مسألة القيام بحرب ما ؟ ألن ينظر لمجده الشخصي كسبب « للشروع في أمر ما » بغية تمييز نفسه عن الامراء الآخرين ؟ ألن يتجاهل ، بشكل خاص ، الكثير من الأشياء ، ولا سيما الضرر الذي يسببه الآخرون باستماعهم لسلطته ؟ « إن من الممكن أن تفعل القليل من الضرر بنفسك : لكن سلطتك الموصوعة بين أيدي ميتة ستسبب ضرراً لا نهاية له » . بهذه الجملة ، التي تعكس جيداً نبوة الكتاب ، ينتهي « الامتحان ... » .

إن علينا أن لا نخدع وأن لا نفرس بشكل معاكس للمعنى ، هذا التذكير بحدود السلطة الملكية ، وهذه المساواة القصوى للاحكام الموجهة ( سواء في « الامتحان » أم في « الرسالة » ) لحكم لويس الرابع عشر . إن فنلون لم يعترف أبداً أن يضع قيد التساؤل الملكية المطلقة في ذاتها . فليس هناك أي « استغاثة بالساء » كما قال لوك ، ولا أي تحريض للشعب على المقاومة أو على التمرد . وفي هذا المجال فإن هناك هوة تفصل بين العالم الأخلاقي لفنلون ، وبين عالم مؤلف « القتالين » . إن أسقف كامبري يعتبر ( إذا تخطينا الظواهر ) أقرب كثيراً هنا من بوسيه الذي كان يميز بعناية بين الحكم المطلق ، والحكم التفسيري المرفوض بشدة ، إن هناك فقط واقعاً ( له وزن كبير في الميزان ) يتجلى في أن فنلون لا يدخل ، مثل بوسيه ، وهو ينشر كل قلوب الطاعة في النظام القائم في عصره : انه لا يستطيع منع نفسه من ملاحظة اكتساح التمسك للنظام ، بدقة . إنه يرفض أن يغمض عينيه ؛ انه يستنكر ، وفاءً منه لصورة الامر المسيحي ؛ ويدين ، متقبلاً أخطار زوال الخطوة الملكية عنه . ويجب أن لا نكون أقل تصديقاً له ( وبدون أي تحفظ ) عندما يؤكد بأنه « يجب الملك » و « يشاهد الله في شخصه » ، وأنه يقدم حياته لرؤيته « كما يريد الله » ، وأنه لم يكن ليتكلم هكذا لو لم يكن يجب فرنسا والملك . والبيت الملكي :

أما فيما يتعلق « بمخططات الحكم » أو « قوائم شولن » لعام 1711 ، فإن فنلون يقترح فيها أولاً نظاماً للمجالس تختلف عن المجالس الموجودة . كما يقترح إعادة تأسيس المجالس العامة ( التي ينبغي أن تجتمع كل ثلاث سنوات ) وإعادة سبك الإدارة المحلية ، وذلك بغية القضاء على الاستبداد الوزاري والإداري سواء في المقاطعات أم في العاصمة . وليس المقصود دائماً من كل هذا ، إلا تقويم ممارسة السلطة المطلقة وتسهيلها ، وجعلها أقل « خطراً » بالنسبة للشعب وبالنسبة للأمير نفسه . فهذه الإصلاحات - أو كما سيسخر منها أحد سيء النية بتسميتها « أحلام يقظة السيد دو

(1) جيلولمان - المقدمة - ص : 124-77 .

(2) « رسالة إلى دوق دو شوتفروور » المؤرخة في 4 آب 1710 - هـ . جيلولمان المرحح السابق ذكره - ص : 139-140 .



كامبري « - لن تكون موجهة ضد ذلك الذي يبقى سيداً بدون شريك . إن المقصود فقط هو إحاطته علماً بالحالة الحقيقية للامة ، وإخباره كما ينبغي ، بما لا يسر سراً حسناً : لأنه لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينه ، ولا أن يعرف كل شيء ، بالتعصيل بعينه . إن الامر يتعلق فقط في أن يتلقى ، منذ اللحظة التي يطلبها فيها ، نصائح مستترة ، لا يقلل من شأن الجلالة السيدة مطلقاً أن يستمع إليها باهتمام ( ولكن يتعلق به ، وبه وحده دائماً ، أن يأخذها بالحسبان أم لا ) . إن كل جهاز من أجهزة الحكم لا يعمل إلا « تحت إشرافه . ومع ذلك فإنه يرتبط ، من جهة أخرى ، بالقوانين . فإياه يجب أن يخضعوا للقوانين وليس له نفسه » .

لقد رأينا أن فنلون في « الرسالة الى لويس الرابع عشر » كان يأخذ بشكل حاص على الوراء ، أنهم أرادوا أن يرفعوا الملك على أنقاض كل طبقات الدولة . لقد كانت طبقة النبلاء تبدوله بشكل خاص - وفاضح - متضررة من هذا الأمر . لقد أسدى المستشار منتور ، في تليهاك ، النصيحة التالية للملك أيدوميني : « نظم الطبقات بحسب الولادة » . إن عدم المساواة في المراتب وتسلسلها كان بالنسبة لفنلون من توابيع النظام الألهي ، النظام القائم من أجل حفظ السلام في المجتمع . ولهذا فإن خلط هذه المراتب وخرق قواعد « التبعية » من شأنه الاساءة الى هذا النظام . ويتنفذ السيد دو كامبري بحريية ضد هذا الخلط ، مدينياً الاعتصابات الشائعة جداً للالقب ، والافراط في إضفاء الألقاب النبيلة ، ومتنبئاً القيام بعملية تنقية شاملة . ومع ذلك فقد كان يتجنب المطالبة لطبقة النبلاء بأعلى المناصب نظراً لأنه لم يكن لديه أو هام حول مؤهلات هؤلاء السادة ( الذين كان يسمى لهزهرة وهنهم ، وحنهم على النجاح في مهنتهم ، وعلى لعب دور هام في الدولة بدل أن يشكوا من ترفيع نبلاء اللباس والعلمين الآخرين ) .

### سان سيمون (1675-1755)

اختلفت مواقف فنلون ، في هذه المسألة ، وفي مسائل أخرى ، عن مواقف لويس دو روفروا (Louis de Rouvroy) دوق دو سان سيمون ، نبيل فرنسا ، الذي كان يصغره بنحو ربع قرن ، ومؤلف « المذكرات » (Mémoires) غير العادية والجذابة .

كتب سان سيمون عن نفسه بأن شغفه الأغلى والأكثر حيوية كان شغفه بكرامته ومرتبته . أما ثروته فلم تكن تأتي إلا بعد ذلك بكثير . ومن الصحيح أنه كان يتمسك فوق كل شيء بما كان يعود للمرتبة (Rang) . لقد كان دوقاً ونبلاً قبل أن يكون مواطناً ورجية ( الامر الذي كان يتيح المجال للمواطنة ، في عهد لويس الرابع عشر ) . وقد امتلكته صفته كدوق ونبيل « حتى أعماق وجوده ، وذلك بشكل حصري ، لحد أنه استمد منها الألهام الدائم لحياته ، وأكثر مباحج وجوده عمقاً » . وإلى هذا يجب أن نضيف بأن الاقطلاع كان يلخص في نظره كل النبالة .

(1) ف . ع . جويوي - المرجع السابق ذكره - ص : 121-161 .

(2) المرجع السابق - ص : 195 .

(3) كورادو فاتا (Corrado Fatta) - « روح سان سيمون » (Esprit de Saint-Simon) - باريس - منشورات «

ويظهر سان سيمون ( في « المذكرات » ، وكذلك في « الكتابات غير المنشورة » (Ecrits inédits) النبالة كضحية لأفة الاعتصاب المساواة التي . . . تخطط لكل الأوضاع وكل المراتب. وبين أنها أريدت تماماً على يد حكم الوزراء « هؤلاء الكواصر » ، وكتألمهم والمشرفين المالبين - جميع هؤلاء أناس « قليلو الأهمية » ، « ولا يساؤون شيئاً بحد ذاتهم » - ذوي السلطة الضخمة والعابرة ، بنفس الوقت : بحيث أن السيد ليس لديه أي مانع من أن - يخشى من هذا الحكم ، وأن الملكية لم يعد لديها « ما تتمسك به » .

ويطالب سان سيمون بالعودة من هذا الحال الى القوانين الصحيحة والمبادئ العامة للمملكة ، أي للقوانين الأساسية ، وذلك بإعادة الاعتبار لطبقة النبلاء ، وإيقاف السلطة المختصية للوزراء ( بإرجاعها لمهمة تنفيذ أوامر الملك فقط ) وبإعادة وظيفة المشورة ، المحتكرة من قبلهم ، لأولئك الذين كانت تعود لهم بشكل طبيعي ، أي قبل كل شيء لمن يحملون لقب دوق ونبييل . ويقدم سان سيمون مشروعاً للحكم بواسطة المجالس ، تتواجد فيه بشكل جاهر ، إقتراحات فنلون ، مع منظومة مترابطة من المجالس الخاصة والمجالس العامة ، تحقق نوعاً من اللامركزية الإدارية المتفقة مع « أحلام يقظة » السيد فنلون .

لكن الامر لا يتعلق بالنسبة لمؤلف « المذكرات » ، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف « تلياك » ، بوضع غمام السلطة المطلقة موضع التساؤل . إن من غير المنطقي أن تنسب الى سان سيمون خلفيات فكرية تدعو لشمرد إقطاعي. ألم يمدح ، بصوت عالٍ ، ريشليو لانه قضى ، ليس فقط ، على الحزب البرونستاني الذي كان يشكل دولة ضمن الدولة ، وإنما أيضاً ، « شيئاً فشيئاً على قوة وسلطة الكبار التي كانت توازن وتعمت على سلطة الملك » ؟ إن مازاران هو الذي أثقله باحتقاره لأنه قام ، بسبب عيرته من كل عظمة غير عظمتة ، بإفساد لويس الرابع عشر ، وإقناعه بأن كل سيد إقطاعي كان ، بشكل طبيعي ، عدواً لسلطته ، وجعله يفضل أناساً لا قيمة لهم من أجل إدارة أعماله : « ولهذا حصل رفع مقام أصحاب الريشة واللباس ، وإياداة النبلاء » . هل كانت لدى سان سيمون نزعة إقطاعية ، لا ! وإنما نزعة ليبرالية نبيلة ضد البيروقراطية الملكية ، وضد التعسف البيروقراطي الذي كان النبلاء ، من خلاله يشعرون بأنهم مهانون ، أكثر من غيرهم : إنه تعبير تاريخي ، كما سيقال بشكل جيد جداً ، عن حاجة ما للحرية ! . إن هذا الحب الجنوبي لحقوق الصدارة والمراسيم ، الذي أخذ كثيراً على هذا الاخلاقي الكبير ، ووضع لحساب عجرفة النبلاء ، يجد هنا

= Correspondance - 1954 - ص 26 .

- أنظر : مذكرات سان سيمون - باريس - 1959 - سبعة مجلدات - ( منشورات - G. True ) .
- كتابات غير منشورة لسان سيمون (Ecrits inédits de S t Simon) منشورات Tauberg - ثمانية مجلدات - باريس 1882- 1883 .
- أنظر أيضاً : ج . ب . برانكور (J. P. Brancourt) ، دوق دوسان سيمون والملكية (Le duc de Saint-et la monarchie) - مطبعة ل . ج . إمبير (J. Imbert) - أطروحة دكتوراة في الحقوق - باريس - 1971 .
- ر . موبيه (R. Mousmet) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة » (Les institutions de la France sous la monarchie absolue) - باريس - P. U. - 1974 - ص : 24 - 33 .

معناه الحقيقي : « إن الاشكال منحرف الأساس »<sup>(١)</sup> ويمكن التكبير مع ر . جودران (K. Judrin) « بأن الاحترام الدقيق للتراتب ، وخضوع بعضها لبعض ، كانا يصونان الملكية الفرنسية من الاستبداد . لقد كان النظام علاجاً ضد سلطة الزوجة . إن سان سيمون « كان يدافع عن حريته ، عندما كان يماحلك حول سقاسف إحتفالية » . إن علينا أن نفهم بكلمة النظام ، (L'ordre) النظام التاريخي ، نظام تاريخ فرنسا ، المتفق في كل نقاطه مع الطبيعة نفسها ، مع طبيعة الاشياء (ذاك كان ، على الأقل ، الاقتناع العميق لسان سيمون ) .

وإذا كان من الصحيح أن نفس الحاجة للحرية كانت تحرك فنلون ، فإن النزعة الانجيلية السياسية لهذا الأخير لم تؤثر ، بالمقابل ، في شيء على سان سيمون الذي كان ميله للواقعية ملحوظاً . فبالرغم من أنه كان متديناً ، ومتديناً بعمق ، فإن المثال الأعلى السياسي له لم يكن أبداً الأمير المسيحي المحب ، فوق كل شيء ، للسلام بين الأمم ، والكاره للحرب . إن الحرب كانت بالنسبة لمؤلف تيليك شرأ مخزياً للجنس البشري ؛ أما سان سيمون فكان يعتبرها مصيبة وشرأ لا جدال فيه . لكن الموافقة العامة كانت تلصق بها « الشرف والمجد » ، وهذا دون حساب ما يتضمنه تكبير الاقليم بواسطة حرب ناجحة من شيء حسن .

#### بولانقليه (1658- 1722)

من سان سيمون ، ومن فنلون ، نقرأ ، في نفس الوقت الذي نرصد فيه الاختلافات الضرورية ، الكونت هنري دو بولانقليه الذي لم يظهر مؤلفه تاريخ الحكم القديم في فرنسا (Histoire de l'ancien gouvernement de la France) إلا بعد خمس سنوات من وفاته . إن السطور التالية تتحدث ، الى حد كبير ، قصد هذا التاريخ .

« وهكذا فإن من المعاكس ، بشكل مطلق ، للحقيقة ولطبع الفرنسيين القدماء أن تتخيل أن الحق الملكي كان فيما بينهم حقاً سيادياً وملكياً أو مستبداً بحيث يكون الافراد تابعين له في حياتهم وأموالهم وحريتهم وشرفهم وثروتهم . وبالعكس فإن كل الفرنسيين كانوا أحراراً ، وبالتالي غير تابعين ، في الأخذ بهذا الحد عند اللزوم . . . لقد كانوا كلهم رفاق . . . هل يمكن الاعتقاد ، بالفعل ، أن الفرنسيين الدين ولدوا أحراراً ، والذين يتمسكون للغاية بهذه الصفة ، قد بذلوا دمهم ، وتعملوا الكثير من الاعمال في فتح بلاد الغال ، من أجل أن يعطوا لأنفسهم سياداً مطلقاً في شخص ملكهم الذي لم يكن إلا رقيقاً لهم ؛ وإنهم لم يفكروا بأن يكون لهم عبيد ، إلا من

(١) وهي جملة « غالباً » ما أسي فهمها ، كما يلاحظ ذلك ج . بواسون (G. Porsson) في عرضه الموجز الذي قدمه ، في 13 تشرين الأول 1975 ، أمام أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية . انظر خلاصته التي يقول فيها « إن هذا الرجل ، الذي غالباً ما اعتبر متخلفاً ، كان في الحقيقة مصلحاً ، وإن فشله السياسي هو الذي سيؤلف أفعاله الأدبية .

(1) ك . فاتا - المرجع السابق ذكره - ص : 47- 50- 105- 109- 116- 125 .

(2) المرجع السابق - ص : 125- 129 .

أجل أن يصبحوا هم أنفسهم كذلك « ١١٩ » .

إن هذا المقطع العجيب ، المميز لما يُسمى بالادب النبيل ، لا يفهم إلا على هدي الفكرة المركزية للمؤلف . فحسب هذه الفكرة ، كان فتح الفرنجة (Les Francs) أو الفرنسيين ، بقيادة كلوفيس (Clovis) لبلاد الغال هو الأساس للدولة الفرنسية في الوقت الحاضر . ولهذا فإنه يجب العودة لذلك العصر من أجل أن نجلب منه البوليصة (la police) والنظام السياسي الذي سارت عليه فرنسا منذ ذلك الحين . لأن مصير الأمة بأسرها - وهذا ما كان يتجاوز كثيراً مجده كلوفيس وكل مصالح السلالات الحاكمة - كان يتعلق بالفتح الفرنسي . إن المؤلف يبرز ، من جهة ، حرية الفرنجة ، ومن جهة أخرى ، نبالتهم . فهؤلاء هم الفاتحون والمتصرفون ؛ أما الغاليون ، الذين كانت لديهم أخلاق الرومان وعاداتهم ، فهم المنهزمون والمعززون . لقد كان الفرنجة فقط ، وبمصل القوة الكبرى للفتح ، هم الذين اعترف بأنهم بلاء ، أي معلمين وسادة ؛ وأهمهم هم الذين حفظوا استقلالهم الأصلي ( بحلاف الغاليين الذين أصبحوا تابعين ) . وقد نجم عن هذا أن بلاء الوقت الحاضر يحذرون من دم الفرنجة المنتصرين ، في حين أن طبقة عامة الشعب ، أو الطبقة الثالثة (le tiers-état) ، كانت تنحدر من الغاليين المنهزمين . وعليه فإن النبلاء كانوا يملكون حقاً تاريخياً في تلطيف الملكية واحتوائها ، وفي جعلها تنغلغ « ضمن الحدود الصحيحة لقوتها » .

إن نظام بولانفيليه ، الذي سبى فيه مونتسكيو وحسب تعبيره المأثور ، « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » كان إذن ، في نفس الوقت ، مؤامرة ضد الاستبداد وضد التعسف المذئذ والمضغفين للأمة الفرنسية ، والذين كان الحكم المطلق الفاسد قد عرق فيها الفترة الأخيرة . وقد كان المؤلف يبرر عودته للاصول بالإشارة إلى أن من الضلال أن نستبعد من الملكية الوسائل التي كانت قد حافظت عليها خلال الكثير من القرون ، من أجل استبدالها بوسائل أخرى كانت فقط صالحة « لتسهيل قيام سلطة إستبدادية أكثر ملائمة لطبع الفرس والأتراك والشعوب الشرقية الأخرى ، مما هي بالنسبة لتكويننا » .

إن بولانفيليه أيضاً يكره ، بالطبع ، المركزية الإدارية ، والوزراء ، والمشرفين الماليين . ويرى في هؤلاء الآخرين مضطهدين للوطن ، ومتعلمين حقيرين للسلطة الطغيبانية . إن مناصبهم أدت ، كما يرى « لتخريب الاقتصاد القديم للدولة » ، ولهذا يطالب ، مثل فنلون وسان سيمون ، بالعودة لنظام المجالس العامة . لقد كان مقتنعاً بذلك أكثر من سان سيمون ، على ما يبدو . وقد

(1) « تاريخ الحكم القديم في روما » - لاهاي وامستردام 1727 .

- أبطر . رينيه سيمون (Renée Simon) : « هنري دو بولانفيليه ، مؤرخ سياسي ، فيلسوف ومحم » - اطروحة دكتوراة في الآداب - ليل (Lille) - 1939 - منشورات Gap 1940 .

١ - كاركاسون (E. Carcassonne) : « مونتسكيو ومسألة الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر (Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle) » - باريس - P.U.F.

1927 - ص 18 - 25 .

خصّ اجتماع المجالس بدور أكثر اتساعاً . وبدت له هذه المجالس وكأنها الوحيدة القادرة على بعث فكرة الخير العام وعلى السماح بتوزيع عادل للضرائب . وقد أخذ على الأمة الفرنسية ، القليلة الحرص على امتيازاتها وحرّياتها ، أنها لم تعرف كيف تسهر على المحافظة على حق أساسي ، مثل حق « الداوات » « المشتركة » - المشتركة حقيقةً ، وحيث لا يختزل « المشترك » بالضبط ، في مجرد هتافات مألوقة (١) .

إن بولانفيليه ، الانسان الغريب ، صاحب المزاج الاصيل ، والحنين للماضي ، الأكثر انفتاحاً على الحاضر ، والأكثر إنسانية أيضاً مما يُظنُّ ( الذي لم يحسُّ أن يأخذ على بوسيه ) أنه اختلق سلاسل جديدة للحرية الطبيعية للبشر « من خلال إصرافه بالرجوع لنصوص الكتاب المقدس » سنين بسرعة . لكن الاطروحة المسماة بالجرمانية (Germaniste) ستبقى حية وثابتة بشكل فريد من بعده ، بالرغم من الهجوم الذي شنَّه عليها ، في عام 1734 ، الفس دو بوس (L'abbé du Bos) المدافع عن الاطروحة المسماة بالرومانية (Romaniste) (٢) .

أما فيما يتعلق بفنلون وسان سيمون ، فإننا سنقرأ دائماً « تيلياك » و « المذكرات » ، إن لم نقرأ « قوائم شولن » و « الكتابات غير المنشورة » . لكن « الحلم الليبرالي » ذا الخذور الارستقراطية ، والمستند للماضي الفرنسي ، سينتهي في الحين ، أي في ظل عهد الوصاية على العرش ، الى فشل عملي كامل . لكن الامر سيكون على خلاف ذلك على صعيد الافكار ، وعلى المدى البعيد . ذلك أن هذا الحلم سترك أثراً عميقاً ودائمة . وسيجد « كماله الماثور » ( على حد تعبير د . هالتي ) ، وتوجيهه الساطع ، في عام 1748 ، في روح القوانين (L'Esprit des lois) . وسنرى فيما بعد بأي طريقة حدث ذلك (٣) .

## 2 - من الرسائل الفارسية (1721) الى الرسائل الفلسفية (1734)

يجب في البدء أن نعكف على تطورات الازمة ، بعد موت الملك الشيخ ، في عام 1715 ، وفي ظل عهد الوصاية على العرش وما تبعه من أحداث تمثلت بالانطلاق العنيف للاحاسيس والأرواح ، المصحوب بنوع من الرغبة الاصلاحية الشديدة التي لم تؤد في النهاية الى أي شيء . لقد سلطت هذه التطورات الضوء على اسم مونتسكيو باعتباره مؤلف « الرسائل الفارسية » (Lettres

(١) ح . ب . برانكور - المرجع السابق ذكره - ص 163 .

(٢) في « تاريخ نقدي لأقامة الملكية الفرنسية في بلاد الغال » (Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules) ينكر دو بوس الاستقلال الأولي للفرنجة وعبودية الغالين لهم . ويؤيد فكرة أن الفرنجة كانوا يجرّين على طاعة الملك السيد « بنفس قدر حضرة » الغالين الرومان (Gallo-romains) الذين كانوا يعيشون ومطعمهم . وأهم كانوا يجرّمون الحضارة اللاتينية والقوانين الرومانية ( الامر الذي وصفه مونتسكيو « بالظلمة ضد النبلاء » ) .

(3) كاركامون - ص : 45-42 - وص : 179 وما بعدها .

- أنظر : ر . دوراثيه (R. Derathé) - في حواشي الكتاب الثلاثين « لروح القوانين » - منشورات 1973- Garnier - المجلد 2 - ص : 555-548 .

(persanes) أو « خطية الشباب » ( كما سُمّيت ) الغنية بوعود من كل نوع ، وعلى اسم فولتير (Voltaire) باعتباره مؤلف « الرسائل الفلسفية » (Lettres philosophiques) أو « الانجليزية » .

### مونتسكيو والحجة الاسيوية .

في عام 1689 ولد شارل لويس دو سوكوند (Charles- Louis de Secondat) ، المعروف باسم مونتسكيو (Montesquieu) ، بارون لا برède (La Brède) الذي أصبح وهو في سن الخامسة والعشرين مستشاراً في برلمان بوردو (Bordeaux) ، ثم وِث ، بعد ذلك بعامين ، عن عمه جان باتيست (Jean- Baptiste) وظيفة رئيس محكمة . إنه زينة المجتمع الراقى في بوردو ، وأكاديمية المدينة حيث كانت أعماله ومواهبه الفكرية تُقِيمُ بقوة . لقد كان فضولياً إزاء العلوم الدقيقة تقريباً بقدر فضولته إزاء « هذا المشهد الكبير للأشياء الإنسانية » ، التي كان عليه ، وهو القاري الذي لا يتعب ، بالرغم من ضعف نظره ، والمسافر والمراقب المتقد العاطفة ، أن يُكرّس نفسه لها بالنهاية . وكان حنّاعاً . لامعاً . طريفاً ، ومع كل هذا وفوق كل هذا « مواطناً » (\*) متعظلاً لأن يترك البشر بعده وهم « أكثر سعادة » ، ولأن يعمل بارتياح لهذه المهمة الجميلة : ذاك كان ( لكي لا نفوق شيئاً عن مواهبه التي لا نظير لها ككاتب ، وكفنان كبير في اللغة المكتوبة ) البيل الربيعي الذي كان من الصعب على مقاطعة غويان (Guyenne) أن لا تنقسمه قطع مع عاصمة فرنسا .

في هذا الصدد ، كان نجاح « الرسائل الفارسية » التي ظهرت بدون إسم مؤلف ، في كولونيا ، عام 1721 ، ، « الإشارة الأولى » للقدر الباريسي ، ومن خلال ذلك ، بشكل أوسع لقدر مونتسكيو .

كيف يمكن أن يكون المرء فارسياً ، وكم يبدو هذا الامر غير عادي ! ولكن كم هو مفيد أيضاً أن يكون هناك فارسياً : ريكا (Rica) وأوزبك (Usbek) ، في باريس ! ( بشرط افتراض أنها مثقفان أحياناً بأحلاق وأساليب الفرنسيين بمقدار الكاتب نفسه ، ولحتى معرفة كل دقائقها ) . كم هو مفيد لمونتسكيو الذي يريد أن يصور مجتمع عهد الوصاية ، الارض المفلق لعهد طويل جداً ، ويصوره ، بدون مجاملة ، كما هو ، ويعتزم أن يكشف أساسه وأسراره ، محتفظاً في ذلك بحجاب وحيد ( شفاف لأقصى حد ) تمثل بقصة خيالية محببة !

لقد أصدر المؤلف حكماً قاسياً بحق الملك الراحل ، والفقر ، والمتدينين ، ورجال الدين والمراتب الدينية ، والبابا ( رئيس المسيحيين ) الصنم القديم الذي اعتدنا على تعلقه ، والذي لم يعد الامراء ، الذي كان يعزّهم في الماضي ، يخشونه . وكان مؤيداً للطلاق ، وعدواً لمنع رجال الدين من الزواج . وقد جعل أوزبك يتمتع البروتستانتية ، ويكتب « بأن من غير الممكن ، في الحالة

(\*) كما كان يراه جيداً البيرسويل .

(1) أنظر : ب . فيريير (P. Verrier) - مقدمة « للرسائل الفارسية » - باريس - منشورات Garnier - 1960 - ص :

الحاضرة لأوروبا ، أن يبقى الدين الكاثوليكي فيها خمس مئة سنة . إن مذهب التاليه (Déisme) والدين الطبيعي يُقرآن هنا بين السطور . إن العدالة مِلَكَةٌ وإِلَهَةٌ . « عندما لا يكون هناك إله - يكتب أوزبك - يجب علينا دائماً أن نحب العدالة ، أي أن نبذل جهودنا للتشبه بهذا الكائن الذي لدينا عنه مثل هذه الفكرة الجميلة ، والذي لو كان موجوداً ، لكان بالضرورة عادلاً » . إن الشرليس في تعدد الاديان ، وإلما في روح عدم التسامح ، وفي التبشير بدين مهيم : من هنا تنشأ هذه الحروب التي تملأ التاريخ . »

في هذا تتجل جوانب خطيرة من كتاب لم يبدو في البداية إلا هزلياً . لكن هناك جوانب أخرى فيه . إن « خطيئة الشباب » للقاضي المغرم بالأدب ، ذي الاثنين والثلاثين سنة ، لم تكن إلا مقدمة « لروح القوانين » ، ولفكر مرحلة النضج . إن قضية حكم البشر والقواعد السليمة للسياسة لازمتها بما فيه الكفاية ، ودفعته لاتخاذ موقف ما ، من أعلى ومن بعيد . نستبج الى أوزبك . إنه يُسر إلينا بأنه غالباً ما بحث عن الحكم الأكثر اتفاقاً مع العقل ، وخلص الى أنَّ « الاكمل هو الذي يسير هدفه بأقل ما يمكن من التكاليف : بحيث أن الحكم الذي يقود البشر بالطريقة الأنسب لنوازعهم وميوهم هو الاكمل » . إن هذه السياسة تسلك طرق الطبيعة ، التي لم تكن عملياتها عنيفة مطلقاً ، والتي لا تسير مطلقاً إلا وفق قاعدة وقياس وتوفير . إن على المشرعين أن يستلهموا هذه السياسة ، وأن لا يمسخوها ، إذا بدا لهم أن من الضروري تغيير القانون ، « إلا بيد مرتجفة ، لكي لا يفسدوا قدسيته في أعين الشعب . أما بالنسبة لشكل الحكم فإن الملكية ، برأي هذا الفارسي الباريسي ، الذي يُعبر عن فكر ما زال يبحث عن نفسه ، هي « حالة عنيفة » ( وهي صفة مثقلة باللوم من جديد ) ، « تتحول دائماً إما الى استبدادية أو الى جمهورية : إن القوة لا يمكن أبداً أن تكون مقسمة بشكل متساو بين الشعب والامير ؛ فالتوازن بينها من الصعب جداً الحفاظ عليه » ، وعادة ما ينقطع هذا التوازن لمصلحة الامير ، الذي يتولى قيادة الجيوش . وبالأجمال ، فإن ما يدعش أوزبك هو أن سلطة ملوك أوروبا كبيرة جداً ، ومع ذلك فإنهم ، لأسباب مختلفة ، لا يمارسونها بنفس مقدار الاتساع الذي يمارس به السلاطين سلطتهم !

إلا أن حالة انجلترا توضع بعناية على حده ، وذلك في مقطعين سيُستشهد بهما غالباً :

« إن المزاج المتلهف للانجليز قليلاً تركّز للمكهم الوقت لتشديد سلطته . إن الخضوع والطاعة هما من أقل الفضائل التي يعتزون بها . إنهم يقولون في هذا الصدد أشياء غير عادية كلياً . فحسب رأيهم لا يوجد هناك إلا رابطة واحدة يمكنها أن تربط بين البشر ؛ وهي رابطة العرفان بالجميل . . . لكن إذا أراد أمير ما أن يتغل كاهل رعايه ويدمرهم بدل أن يجعلهم يعيشون سعداء ، فإن أساس الطاعة يتوقف ويعود الرعايا الى حريتهم » .

وفي مكان آخر يُلَمَح المؤلف لمؤرخي انجلترا ، « التي نرى فيها الحرية تخرج دائماً من

نيران الخلاف والتمرّد ؛ والامير يترنح دائماً على عرش لا يتزعزع ؛ وأمة متلهفة وحكيمة حتى في جنونها»<sup>(١)</sup> .

إن الملمبر (D'Alembert) في مديحه (Eloge) لمونتسكيو سيعجب بهذا الفن المعقد الذي يبدو أنه ينزلق . وسيرى في ظاهرها هذه « الرسائل » - التي لا يشكل فيها تصوير الحب الاسيوي ، المزدهم بالمحبيين المهائزين ، إلا حجة - البداية ، بالاجمال ، « لطوفان » الكتابات التي ظهرت منذ ذلك الحين ضد المسيحية والحكم .

هل يعني هذا القول بأن مونتسكيو كان يعتزم أن يكون هداماً ، ويدعو للفضى ، ولا يكفي فقط بوصفها أو ، على الأقل ، لا يكتفي بشك متجرد ، « أنيق » ولكن سلمي كلياً ؟ إن وقاحة النبوة ينبغي أن لا نخدعنا . هكذا سيقول ب . فرينير (P. Vernière) ( الذي كتب مقدمة « للرسائل » التي كانت تُعبر ، في نظره ، عن « بداية النهاية لنظام إجتماعي » ، وأشار الى أنه كانت تسود حينذاك بين النظام والفضى « لحظة عذبة » ) . إن مونتسكيو الذي وصف الفساد والعوى ، كان في الحقيقة ، يستهجنهما . فماذا تعني حكاية ترغلوديت (Trogodytes) الواردة في بداية « الرسائل » إن لم تكن تعني دعوة حارة للفضيلة ( إنها تُذكر بوصف « لا بيتيك » في « تيليك » )<sup>(٢)</sup> . والصحيح - كما يُلح ب . فرينير - أن المؤلف كان لديه منذ عام 1721 نظام يقترحه ويجهده ، نظام مثالي لكنه « سهل المثال . . . إن هذا الدين ، وهذه السياسة الطبيعية لم يكونا هروباً نحو اليوتوبيا أو النزعة البدائية (Primitivisme) ، وإنما كانا نتيجة لوعي واضح لخطر مرحلة فوضوية وانتقالية » .

### فولتير والحجة الانجليزية .

استمرت الإقامة الجبرية لفولتير في إنجلترا من أيار 1726 الى خريف 1728 ، وذلك بعد أن قام رجال الفارس روهان (Rohan) بضربه بفظاظة . وقد أتت « الرسائل الفلسفية » ، التي ظهرت في عام 1734 ، على إثر هذا السمر ، لتعطي للجمهور المثقف في باريس والمقاطعات ما كان يحتاج إليه بالضبط : إطلاع سريع ، ومُتَبِّه ، وروحي على أوضاع البلد المجاور والخصم ، المزدهر. وصاحب الروح المتقدمة . انه البلد الذي كان يختلف في العديد من النقاط ، ويتفوق ( وهذا ما يُفهم ضمناً بطبيب خاطر ) على فرنسا فلوري (Fleury) ، الكاردينال - الوزير للشباب لويس الخامس عشر .

لقد كان يختلف في الدين ؛ وفي العلم والفلسفة ؛ وفي الاداب والفنون ؛ وبالطبع في موضوع الحكم والسياسة .

(1) المرحم السابق - ص : 215-216-289 .

(2) « كان هناك في الجزيرة العربية شعب صغير يسمى ترغلوديت » : كتب أوزبك الى صديقه ميرا ، في أصفهان ، بأنه لن يعرف كيف يحمته كناية عن فضيلة هذا الشعب « المستقيم » الذي لا يعرف الطمع والذي ينظر لنفسه وكأنه « أسرة واحدة » ، بحيث أن طعامه تكون « مختلطة بصفة دائمة تقريباً » ، لكنه ، مع ذلك ، لا يقدر على رد المدون العظام لجيرانه الذين لا تبحث نذاتهم إلا عن الغنيمة .

(2) المرحم السابق - للمقدمة - ص : 35-28 .



في الدين قبل كل شيء . فمن أصل الخمس والعشرين رسالة هناك سبع رسائل تعالج هذا الموضوع ، وتركز على الصاحبيين (quakers) ، وتقدم الانجليكانيين والكالفينيين والسوسينيين (Socinians) . إن الجملة التالية تعطي النبرة : « لو لم يكن هناك في إنجلترا إلا دين واحد ، لكان ينبغي الخوف من الاستبدادية . ولو كان هناك دينان لكانا قطعاً رقاب بعضهما البعض . لكن هناك ثلاثين ديناً ، ولهذا فإن هذه الأديان تعيش في سلام وسعادة » (١) .

في العلم والفلسفة : إن فولتير يريد أن يبدأ بالحديث عن مشاهير الإنجليز من أمثال بيكون ونيوتن ولوك (٢) أما « الجزالات والوزراء فسيأتي الحديث عنهم فيما بعد » .

لقد اعتقد أن بإمكانه أن يُعجِّي في فرنسيس بيكون أب الفلسفة التجريبية ، لأنه « إذا لم يكن يعرف بعد الطبيعة ، فإنه كان يعرف ويشير لكل الطرق التي تؤدي إليها » . أما في نيوتن ، الذي كان لديه السعادة الكبرى لأن يولد في بلد حر ، وفي زمن أبعد فيه العقل الفلسفة المدرسية ( السكولاستيكية ) فقد عَظَّم الروح الخلاقة التي حملها في كل أبحاثه ، واقترحه كنموذج للفيلسوف (٣) . وأما فيما يتعلق بلوك ، فهل كانت هناك روح أكثر حكمة وأكثر منهجية ، وهل كان هناك منطقي أكثر دقة منه ، بالرغم من أنه « لم يكن رياضياً كبيراً » ؟ إن العديد من المفكرين ، من أرسطو وأفلاطون إلى آباء الكنيسة وديكارت كانوا قد كتبوا روايات عن النفس : أما لوك ، الحكيم ، فقد كتب بتواضع تاريخها . وكما يُفسَّر المُشْرَح الممتاز نوابض الجسم البشري . قام هو « بتنمية العقل البشري للإنسان » .

أما الآداب والفنون فهي ، في إنجلترا ، محترمة في نظر الشعب ، ولديها مكانة شريفة أكثر مما في فرنسا . فالكتاب يتمتعون بالاعتبار الذي يستحقونه . أما فيما يتعلق بالمرح والفن الدرامي ، فمن يمكنه أن يتخيل أن يدينها باسم قسوة مسيحية ، بصفها فولتير « بالبربرية الغوطية » ؟ .

وفي السياسة :

« إن الأمة الانجليزية هي الوحيدة في الأرض التي توصلت لتنظيم سلطة الملوك من خلال مقاومتهم ، والتي ، من جهود لجهود ، أقامت في النهاية هذا الحكم الحكيم الذي تكون فيه أيدي الأمير ، القوي جداً من أجل فعل الخير ، موثوقة من أجل فعل الشر ، والذي يكون فيه السادة الاقطاعيون كباراً بدون بطر وبدون أتباع ، والذي يشارك فيه الشعب في الحكم بدون إبهام . . . إنكم لن تسمعون قط هنا حديثاً عن

(١) « الرسائل الفلسفية » - منشورات Garnier - Flammarion - باريس - 1964 - مع مقدمة لـ . ر . يومو (R. Pomeau) .

(٢) وهذا ، أكد فولتير (على حد تعبير ر . يومو (R. Pomeau) فكرة العلم ، كمشروع جماعي للبشرية ، يُحوِّل الحيلة البشرية من خلال معرفة القوانين الطبيعية . وهذا ما تُبرزه ، بشكل مصحح ، الرسالة حول الجديري . إن الأمر يتعلق هنا بالرسالة الحادية عشرة - إن النشر أو التلفيح ، المطبق في إنجلترا - وليس في بقية أنحاء أوروبا - كان ، حسب رأي جر . لانتون ، « عمل حرية فلسفية » ، ونوعاً من الرفض لمراسيم العناية الإلهية .

قضاء عالي وقضاء متوسط وقضاء منخفض ، ولا عن حق القنص في أراضي مواطن ليس لديه الحرية لأن يطلق طلبة بندقية واحدة في حقله الخاص . إن أي رجل لا يُستثنى قط هنا من دفع بعض الرسوم لأنه نبيل أو لأنه كاهن » ١ .

« فاضح . مضاد للدين وللأخلاق الحميدة وللإحترام الواجب للقوى : هكذا كان قرار حكم برلمان باريس ضد المؤلف . لقد قضى الحكم بحرق هذه « الرسائل » المسماة « بالانكليزية » ، كانت والتي تسمى ، بصورة غير مباشرة ، للمؤسسات الأساسية للنظام القديم الفرنسي ( والتي يقول عنها جـ . لانسون (G. Lanson) بأنها « القنبلة الأولى التي ألقيت على هذا النظام » ) . كما قضى الحكم بإيقاف المؤلف . ولهذا اختبأ في بلدة سيراى Cirey بشامباني (Champagne) عند السيدة دو شاتولييه (Me Du Châtelet) . وكان عمره حينذاك أربعون سنة ( ذاك أنه ولد في عام 1694 ) .

### 3 - نحو « روح القوانين » : « التأمّلات »

في نفس العام الذي صدرت فيه هذه « الرسائل » « الفاضحة » ، أي في 1734 ، ظهرت في أمستردام ، بدون إسم مؤلف « التأمّلات حول أسباب عظيمة الرومان وانحطاطهم » (Les considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence) فيعد بوليبيوس والقديس افريموند (Saint-Evremont) وبوسيه ، ها هو مونتسكيو يعكف بدوره على المشهد الكبير لآحوال روما القديمة . مونتسكيو الذي سيُعرف « بالرئيس الطريف » ( بالرغم من أنه باع وطبعته كقاضٍ في البرلمان ) والذي أصبح الآن المؤلف المعروف « للرسائل الفارسية » الذي يبحث عنه المجتمع الباريسي الراقي ، والذي أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية منذ عام 1728 . إن « التأمّلات » ليست قصة تاريخية ، ولكنها ، انسجماً مع عناوينها ، عبارة عن بحث في أسباب : إن هذه الأسباب تبدو دائماً مصحها ، لأن البشر لديهم « في كل الأزمنة نفس الشهوات » . إن كل الحوادث الطارئة تخضع ، برأي المؤلف ، لأسباب عامة ، أخلاقية أو طبيعية . وهذه الأسباب العامة هي التي ترفع كل أمة وتحافظ عليها أو تسقطها . إن « الحظ ليس هو الذي يهيمن على العالم ... فإذا كانت صدفة حدوث معركة ما ( وهذا ما يعتبر سبباً خاصاً ) قد قضت على دولة ، فإن هناك سبباً عاماً أثنى لأن يكون على هذه الدولة أن تهلك بمعركة واحدة : وبكلمة واحدة ، فإن المظهر الرئيسي يجر معه كل الحوادث الطارئة الخاصة » .

أي إيمان جذاب هذا في عقلانية التاريخ ! إن في هذا رفضاً متعاليًا ، إلى حد ما ، لأن لا نرى في التاريخ ، على طريقة شكسبير ، إلا حكاية بدون نهاية ولا بداية . حكاية مليشة « بالصخب والهيجان » ، لاحق لا يريد أن يقول شيئاً . إن هذه السطور الماثورة عهد للحكم المشهور الذي سنجد في « روح القوانين » حول شارل الثاني عشر ، ملك السويد المهزوم في معركة بولتافا (Pultava) ( « إن بولتافا ليست قط التي خسرت شارل » فإذا لم يكن قد دُمر في هذا المكان

(1) « الرسالة السابعة » - ص : 55 .

لكان سيُدمر في مكان آخر . إن حوادث الخط العارضة يمكن إصلاحها بسهولة . لكن من غير الممكن تمادي الاحداث التي تلد بشكل مستمر من طبيعة الاشياء » . (1) . إن مقطعاً بهذه النوعية ، مثل العديد من المقاطع الاخرى في « التأملات » ، يشهد كفاية على أن مونتسكيو كان يمتلك ، منذ ذلك الحين ، الاسلوب الادبي والافتتاح الفلسفي اللذين كانا يسايران المشروع الفكري ، ذا المدى الشاسع ، الذي فكر به ملياً منذ أمد طويل - والذي كان يحضر نفسه له سواء بواسطة وثائق واسعة أم بثلاث سنوات من السفر لاكتشاف أوروبا ( من نيسان 1728 الى أيار 1731 ) ، منها ثمانية عشر شهراً في إنجلترا .

والواقع أن مؤلف « التأملات » لم يعد الآن يعيش إلا من أجل العمل الذي استحوز على كل قواه وامتصها .

لقد كانت هذه القوى تضمحل ، على حد قوله ، في بداية 1742 ، بقدر ما كانت المهمة تكبر . ولكن حينذاك كان « روح القوانين » موجوداً على الأقل ، في « خطوطه العريضة » ، حتى ولو كان تأليفه يتطلب أيضاً ثلاث سنوات .

ففي شباط 1745 ، جرت قراءة المؤلف لدى رئيس محكمة أيد دو بوردو (Aides de Bordeaux) . وفي حزيران 1747 سلم مونتسكيو المخطوطة لدبلوماسي من جنيف ، اسمه ييار ميسار (Pierre Mussard) ليطبعه في مدينته لدى دار نشر باريلو (Barillot) . (2) .

---

(1) انظر : مونتسكيو : الاعمال الكاملة - Pléiade - باريس 1951 - المجلد الثاني : التأملات .  
(2) إقرأ حل تحفيز « روح القوانين » ر . دورانيه : مقدمة « لروح القوانين » منشورات Classiques Garnier - باريس 1973 .

## روح القوانين

« إن مونتسكيو هو ، بمعنى ما ، آخر الفلاسفة التقليديين ،  
وبمعنى آخر ، أول علماء الاجتماع » .

ريجون آرون : مراحل الفكر العلم اجهامي- R. ARON  
« Les étapes de la pensée sociologique » .

« إن عمل فيلسوف دولابريد يمثل النقطة الحاسمة في الفكر  
السياسي في القرن الثامن عشر - ولقد فهم هكذا من قبل كُتّاب  
ذلك العصر ، الذين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أقل من أن  
يقبضوا أنفسهم به » .

س . كوتا (S. COTTA)

### 1 - المشروع الضخم للمؤلف وتحقيقه

بعد أن توصل إلى نهاية جهده الشاق ، اعترف مونتسكيو ، وكان قد بلغ الستين من العمر ،  
بأن هذا المؤلف كاد يقتله ، وأضاف : « أريد أن أرتاح ، ولن أعمل بعد الآن » . هل يجب القول  
بأن افتخاراً محققاً بالنفس كان يراوده أمام النتيجة ، أمام هذا « الولد المخلوق بدون أم » حسب  
العبرة المستعارة من أوفيد (Ovide) ؟ . لقد كان مشروعه المعلن ضخماً ، وكان مونتسكيو يعي  
ذلك . كما كان يعي أيضاً أنه أنجزه بنجاح .

ضخم : لأنه يتطرق لكل المؤسسات التي عرفها البشر ، وينكب على دراسة القوانين  
والاعراف المختلفة لكل شعوب الأرض ، من أجل أن يبين سيها ويكشف روحها .

الروح : لقد ركّز مونتسكيو على ذلك في عدة مناسبات ، فهو لم يكن يبحث عن جسم  
القوانين ، وإنما عن « روحها » . ولم يكن يعتزم تدريس القوانين ، وإنما تدريس « طريقة  
تدريسها » . ولم يقترح كتاباً في الفقه ، وإنما منهجاً من نوع « من أجل دراسة الفقه » . وعندما  
وصموا بين يديه ، عند تخرجه من الثانوية ، كتب حقوق ، أخذ « يبحث ، كما باح لنا ، عن  
روحها » . منذ ذلك الحين !!! (1) .

(1) انظر : « روح القوانين » - طبعة ر . دوراثيه (R. Derathé) - باريس منشورات Garnier - 1973 - المقدمة =  
ص : 39 .

إلا أن تعلقه يبحث من هذا النوع ، والتسليم بأنه ممكن ، وموضح ومثمر ، كان يعني ، في نفس الوقت ، الاعلان ، بعكس ما كان يقول به باسكال ومونتاني والفسطاطيون الاغريق ، عن أن تعدد وتنوع القواعد الناشئة إما عن العرف أو عن إرادة المشرعين ، لم يكن ثمرة النزوة أو التعسف أو الهوى : وإنما هو وليد العقل الانساني ، وأنه يخضع لبعض المبادئ التي لا يجب إلا اكتشافها . إكتشافها من خلال استخلاصها ، ليس من الاحكام المسبقة ، وإنما من طبيعة الاشياء . ثم التيقن منها ! .

ويشرح المؤلف موقفه في مقدمته المأثورة بعبارات جهورية :

« لقد تجمعت أولاً البشر ، واعتقدت أنهم ، في هذا التنوع الانهائي للقوانين والعهادات ، لم يكونوا فقط مسيرين بواسطة أهوائهم . لقد وضعت المبادئ ، ورأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها . إن تواريخ كل الامم ليست إلا توابع لهذه المبادئ . وإن كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر ، أو يخضع لقانون آخر أعم » .

إننا نجد هنا ثانية إيمان « التأملات » بالعقل التاريخي ، بالنظام ، بتسلسل الاسباب وبالسباق الرئيسي . فكما أن الشعوب في تاريخها ، ليست العيوب لتعاقب كيمي لأحداث طارئة خاصة ، فإن القوانين والعهادات والاعراف ليست مجرد نتيجة محتملة لأهواء البشر في علاقاتهم الاجتماعية . فحيث لا يسمح للمظهر الاول إلا برؤية تجمع كيمي كلياً لقواعد مفروضة ، يوضح البحث العقلاني روابط منطقية ، وكأنها إيقاعات متفق عليها . « إن الكثير من الحقائق ، كما جاء أيضاً في المقدمة ، لن تُعرف إلا بعد رؤية السلسلة التي تربطها مع غيرها » . ورويداً ورويداً ، ومن ملاحظة الى ملاحظة ، ومن مقارنة الى مقارنة يرتفع المؤلف الذي انطلق من الوقائع ، وخضع في البداية لها ، فوق هذه الوقائع ، لكي يكتشف نابضاً رئيسياً ودولاباً مركزياً كبيراً تتعلق به كثرة من الدواليب الثانوية .

ولكن قبل الوصول الى هذا الاكتشاف ، كم من صعوبات ومن مكائد ، من شأنها أن تثبط عزيمه أكثر العاملين عناداً ! على الاقل طالما أن مونتيكيو لم يمتلك بعد مبادئه :

« ولقد بدأت هذا العمل وتخلّيت عنه عدة مرات . ورمت ألف مرة في الهواء الاوراق التي كنت قد كتبتها . وكنت أشعر في كل الايام أن الايدي الرحيمة تسقط ، وكنت اتابع موضوعي بدون تكوين هدف . ولم أكن أعرف لا القواعد ولا الاستثناءات ، ولم أكن أجِد الحقيقة إلا لأفقدّها . ولكن عندما اكتشفت مبادئ ، أتى إليّ كل ما كنت أبحث عنه . وخلال عشرين سنة ، رأيت عملي يبدأ ، وينمو ، ويتقدم وينتهي »<sup>11</sup> .

لقد أمى هذا العمل الذي كان بالحقيقة ، كما قيل عنه غالباً ، عمل حياة . ولكن هل أنجز مشروعه الضخم ، بالفعل ، بنجاح ، كما كان يتباهى ؟ وكيف ؟

(1) انظر حواشي دورتيه على المقدمة - ص : 412 وما بعدها .

## « الرواقي » الفلسفي

في البداية ، كان على مونتسكيو ، من أجل تنوير الطريق الطويل للقاريء ، أن يخصص بعض التفصيلات للقوانين بصفة عامة ( وهذا موضوع الكتاب الاول ) : وقد انتهت هذه التفصيلات بشكل طبيعي ، بملخص للمبادئ المعلنة ، وبتعريف واضح للمشروع الذي يستجيب له عنوان المؤلف . وهو عنوان لم يكف قطعاً عن إلهام الانتقادات لدى معاصريه .

ما هي القوانين في معناها الاوسع ؟ إنها ، كما يقول مونتسكيو . العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الأشياء . « ضرورة » : هل كان يعتزم ، باستعماله لهذه الصفة ذات الظلال الخطيرة من السيئوزية ، استبعاد الحرية الانسانية لفائدة « حتمية عمياء » ، من شأنها أن تنتج كل النتائج التي نراها في العالم ؟ إنه يدافع عن نفسه في هذا الصدد بقوة فريدة : أي شخص كبير يمكن في الاعتقاد بأن حتمية عمياء من شأنها أن تنتج « كائنات عاقلة » ! . إن مونتسكيو يرى ، مع الرواقين ، بأن هناك عقل بدائي ، وأن القوانين هي العلاقات التي توجد بين هذا العقل والكائنات المختلفة ، إنداءً بالله ، خالق الكون والمحافظ عليه ( إن القوانين التي خلقَ الله بموجبها ، هي القوانين التي يحفظ بموجبها » ) .

ويعلم المؤلف كذلك ، ضد هوبس ، أنه قبل أن يكون هناك قوانين مسنونة ، كانت هناك علاقات عدالة ممكنة : « إن القول بأنه لم يكن هناك من عدل أو ظلم ، إلا ما تأمر به القوانين الوضعية ، يعني القول بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن كل الأشعة متساوية » .

لكنه يوافق على أن العالم العاقل هو أبعد من أن يحكم جيداً كما يحكم العالم الطبيعي ؛ وأنه وإن كان يخضع مثله لقوانين غير متغيرة فإنه لا يطيعها باستمرار ، كما يطيع العالم الطبيعي قوانينه . وبعبارة أخرى ، فإن الانسان ، باعتباره كائناً عاقلاً ينتهك باستمرار القوانين التي أقامها الله ، ويغير القوانين التي تثبت عنه نفسه . إن ما يلزمه إذن هو قوانين تكون متغفة مع طبيعته ، وتختلف عن تلك التي تحكم بموجبها الكائنات الطبيعية تماماً ، أي الاجسام . ومن هنا تنبع أهمية القوانين الدينية ، والقوانين الاخلاقية والقوانين السياسية والمدنية : فهذه القوانين الاخيرة هي التي ترد الانسان لواجباته الاجتماعية لأنه وهو الذي « خُلِقَ ليعيش في المجتمع ، يمكنه أن ينسى فيه الواجبات الاخرى » .

ومع ذلك فإن قوانين الطبيعة تأتي قبل كل هذه القوانين . إن مونتسكيو مثله مثل فلاسفة مدرسة الحق الطبيعي ، ولا سيما بوفندورف ، يفهم بهذه القوانين تلك التي تنشأ « فقط » عن تكوين وجودنا . ويضع مونتسكيو في هذه التمهيدات كشفاً مختصراً بهذه القوانين ، يمكن وصفه بأنه هزيل الى حد ما ( لكنه يعود لهذا الموضوع في الكتاب السادس والمشرين الذي يعالج بالتفصيل المراتب المختلفة للقوانين ) .

وبعد أن يضع مونتسكيو جانباً ، وبشكل غريب الى حد ما ، القانون الطبيعي ( باعتباره الاول من حيث الاهمية ، إن لم يكن الاول من حيث الترتيب الزمني ) الذي ينقشه فينا « فكرة الخلق » ، يحملنا نحوه ، يعلِّد : القانون الذي يدفع الانسان الضعيف والخائف للجنوح للسلم مع

أمثاله قبل أقامة المجتمعات ( وهذا ما لا يُزعج هوبس ( أيضاً ) ونظامه « المربع » ) ، والقانون الذي يلهمه السعي لتأمين غذائه ، والقانون الذي يدفع الجنسين للاتقارب من بعضهما البعض . ( إن المؤلف يتكلم عن « الصلاة الطبيعية » التي يؤديها كل منهما دائماً للآخر ) ، وأخيراً القانون الذي يحمل البشر على العيش في مجتمع .

إلا أن الحياة في مجتمع ، وبالضبط في « مجتمعات خاصة » يتطلب قوانين وضعية . ماذا يعني هذا القول ؟ . إنه يعني أن لدى هذه المجتمعات الخاصة ( أو الشعوب ) قوانين في علاقاتها المتبادلة : إنه حق البشر ( Le Droit des gens )<sup>(٩)</sup> . كما أن لديها قوانين في العلاقات بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يحكمون : إنه الحق السياسي . ولديها أيضاً قوانين في العلاقة القائمة فيما بين المواطنين : وهذا هو الحق المدني<sup>(١٠)</sup> .

وهكذا ، رويداً رويداً ، تقود هذه الأفكار الفلسفية القارىء ( حيث يجب الاعتراف بأن المؤلف لا يبدو قط مرتاحاً بشكل كامل ) الى الصفحة الحاسمة ، ذات الكثافة المثيرة للعجاب ، والتي ينتهي بها الكتاب الاول : وهي الصفحة التي تعرض باختصار الخيوط الموجهة للمؤلف الكبير أو « مبادئ » وتشير تقريباً لمخططه ثم تبرز في النهاية عنوانه عبارات موجزة جداً .

« القانون ، بصفة عامة ، هو العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الارض . والقوانين السياسية والمدنية لكل أمة لا يجب أن تكون إلا الحالات الخاصة التي يطبق فيها هذا العقل البشري - إنها يجب أن تكون خاصة ، الى درجة عالية ، بالشعب الذي سنت من أجله ، بحيث يكون من قبيل الصدفة الكبيرة جداً أن توافق قوانين أمة ما ، أمة أخرى . إن على هذه القوانين أن تستند الى طبيعة ومبدأ الحكم الذي أقيم أو الذي يراد إقامته سواء بتكوينها له ، كما تفعل القوانين السياسية ، أم بمحافظتها عليه ، كما تفعل القوانين المدنية . إن عليها أن تكون مناسبة لطبيعة البلد ، وللمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ، ولتنوع الارض وموقعها ومساحتها ، ولنمط حياة الشعوب ، من فلاحين وصيادين وروعاة . ويجب أن تستند الى درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها ، وإلى دين السكان وميولهم وغناهم وعددهم وتجارتهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم . وأخيراً فإن هذه القوانين علاقات فيما بينها . إن لها علاقات مع مصدرها ، ومع شخص المشرع ، ومع نظام الاشياء التي أقيمت عليها . إن من الواجب أن ننظر اليها من كل هذه الزوايا . وهذا ما سأقوم به في هذا المؤلف . إنني سأفحص كل هذه العلاقات . فهي تشكل مجتمعة ما يُسمى « بروح القوانين »<sup>(١١)</sup> .

(٩) أو ما يسمى اليوم بالقانون الدولي العام ( المترجم ) .

(١١) سيكون هذا الكتاب الاول موضوعاً لتقنيات متناقضة . أنظر في هذا الصدد . ب . هازار : الفكر الأوروبي ( La pensée européenne ) ص : 344 . والسيدة ج . غويارد - فابر ( J. Goyard - Fabre ) : فلسفة الحق لدى مونتسكيو ( La philosophie du Droit de Montesquieu ) باريس - Klincksieck - 1973 - ( مقدمة ج . كلربونيه ) .

(١٢) أنظر : « الاضافة المفسرة للعنوان » و « التكملة » اللتين ذكرنا ، بناء على مبادرة من المصحح ، النفس جاكوب »

وسيقول مونتسكيو أيضاً ، إن هذه الروح تكمن في مختلف العلاقات التي يمكن أن تكون للقوانين مع أشياء مختلفة : فمع أشياء « بلا عدد » ، هناك علاقات « بلا عدد » .

### نظرية الحكومات :

إن من الممكن أن نلاحظ ، كمدخل ، الإشارة التي وردت في الصفحة المذكورة سابقاً ، للعلاقات التي للقوانين مع طبيعة ومبدأ كل حكم ( وخاصة مع المبدأ الذي له عليها « تأثير فائق » ، على حد قول المؤلف ، بحيث أنه إذا أمكن مرة إثباته ، فإننا سنرى « القوانين تسيل منه كما تسيل من ميعها ) . إن مونتسكيو يبدأ إذن من هنا ليستمر - والأمر متعلق دائماً بقضايا الحكم - بدراسة العلاقات بين القوانين ، ودرجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها .

إن نظرية الحكومات ، التي ثغني الكتب السبعة التالية من المؤلف ( من الكتاب الثاني الى الكتاب الثامن ) ، هي انتصار للمنهج الذي ابتدعه مونتسكيو . إنها ، كما يمكن القول ، تحفة « مكتملة » ، وسط تحفة « غير مكتملة » : وذلك سواء من حيث انسجامها الفكري المدهش أو من حيث التعميم ، على طريقة كبار المؤلفين التقليديين ، والذي هو الطابع البارز فيها . إن مختلف نماذج الحكم تعرض فيها بعيداً عن إطار خصوصيات الزمان والمكان ، التي تعتبر معرفة المؤلف الواسعة بها أمراً واقعياً بالتأكيد ( وهناك العديد من الامثلة والملاحظات التي تثبت ذلك ) : لقد أراد مونتسكيو - على حد تعبير البر سوريل - أن يصور الملكية أو الجمهورية كما صَوَّر موليير (Molière) شخصيات « البخيل » (L'Avare) و « كاره المجتمع » (Le Misanthrope) و « المنافق » (Le Tartuffe) ، وكما صَوَّر لابرويير (La Bruyère) الكبار ، والسياسيين ، وأصحاب العقول القوية . لقد أراد أن يظهر لنا هذه الحكومات ، وهي « محدّدة وكاملة ونهائية » ، وكأنها مجمّعة على بعضها من كل عصور التاريخ . وقد انكب على دراسة كل منها تبعاً لطبيعتها ومبدئها : طبيعتها باعتبارها ما تجعلها « كائنة » ، أو بعبارة أخرى بنتها الخاصة . ومبدئها باعتبارها ما يجعلها تنصرف ، أو « الانفعالات الانسانية التي تجعلها تتحرك » ( أو كما يقال في أيامنا : نابضها ) .

لقد كان التصنيف التقليدي لأنظمة الحكم منذ أرسطو ، يقوم على التمييز بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . إلا أن « روح القوانين » يقترح تصنيفاً مختلفاً . فهناك دائماً ثلاثة أنواع من الحكم ، لكن أسماءها تغيرت . وعملياً هناك أربعة أنواع . لأنه إذا كان هناك نظام جمهوري وملكي وإستبدادي ، فإن الجمهوري ينقسم بعد ذاته الى ديمقراطي وأرستقراطي .

إن تعريف كل من أنظمة الحكم هذه يدل بنفس الوقت على طبيعته .

« فريبه ، في الطبعة الأصلية المنشورة في حيف : « في روح القوانين » . أو في العلاقة التي يجب أن تكون للقوانين مع دستور كل حكم ، ومع العادات والمناخ والدين والتجارة إلخ . . . وهذا ما أضاف عليه المؤلف : في البحوث الجديدة حول القوانين الرومانية التي تفسر الموارث ، وحول القوانين العرسية والقوانين الانقطاعية .

(1) مقدمة دورانيه - المجلد الاول - ص : 33-39 .

(2) البر سوريل (A. Sorel) . « مونتسكيو » - باريس - Hachette - 1972 - الطبعة الرابعة - ص : 87 .



فالجمهوري هو الذي يمتلك فيه الشعب « كجسم » أو فقط جزء من الشعب ( « بعض الاسر » ) القوة السيدة . ففي الحالة الاولى يكون هناك الحكم الديمقراطي الذي يلعب فيه الشعب أحياناً دور الملك ، وأحياناً أخرى دور الرعية ( إنه لا يمكن أن يكون ملكاً » إلا بواسطة أصواته التي هي تعبير عن إرادته . فإرادة السيد هي السيد نفسه » ) ؛ وفي الحالة الثانية يُسمَّى الحكم أرستقراطياً . أمّا الحكم الملكي فهو الذي يحكم فيه فرد واحد ، واحد ، ولكن بواسطة قوانين « ثابتة وقائمة » أو « أساسية » ( وهذا يفترض وجود سلطات متوسطة ، أو « أندية متوسطة تسبيل القوة عبرها » ) ، في حين أن الفرد الواحد ، المستبد ، يحكم « بدون قانون وبدون قاعدة » ، ويُجر كل شيء بآرائه وأهوائه .

إن مبدأ كل من أنظمة الحكم هذه يتفرع طبيعياً عن هذه الطبيعة أو البنية الخاصة .

فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الفضيلة : « إن السياسيين الآخرين الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الشعبي لم يكونوا يعترفون بأي قوة أخرى يمكنها أن تدعمهم غير قوة الفضيلة » . وتتجلى هذه الفضيلة بوجود روح نكران ذات ثابتة لدى كل مواطن لئلا يهمل الخير العام ، وبحب للوطن ولقوانينه ، وروح مساواة تستبعد كل امتياز ، وروح بساطة معادية لكل بلذخ ومبالغة في المتع الخاصة .

أما مبدأ الحكم الأرستقراطي فهو أكثر حذقة : إن المؤلف بعد أن ناقشه ، وبدون أن يستبعد الفضيلة بالضبط ، يختار الاعتدال . فحيث تكون ثروات البشعة متساوية إلى هذا الحد ، يصبح من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة . لهذا يجب أن تنزع القوانين لتوفير روح الاعتدال التي ستحل محل روح المساواة في الدولة الشعبية .

وأما مبدأ الحكم الملكي فهو الشرف . وهذا ما يُعتبر أكثر حذقة أيضاً . الشرف ، أي « الحكم المسبق لكل شخص ولك طبقة » ( إنه ، فلسفياً ، شرف مرئف . إنه ، بالآخرى ، إنعدام الشرف ) . إن لدينا هنا كل ما هو معاكس للمساواة ولروح نكران الذات من خلال حب الوطن والدولة . فكل فرد إذا أخذ على انفراد ، وكل جسم وكل فئة اجتماعية تفضل نفسها على الأخرى ، وتقاوم الأخرى ، وتطالب الدولة بتفضيلات وتغوقات وتميزات ، أو بكلمة واحدة بامتيازات . لكن هذا الخليط من الطموحات الخاصة الذي قد يكون قاصياً بالنسبة للجمهوريّة ، هو الذي يؤدي ، بالضبط ، لدفع الملكية للأمام ؛ لأن ما يحدث هو أن كل واحد يعمل للخير المشترك ، وهو يعتقد بأنه لا يعمل إلا لنفسه .

( ماذا ! أينكر مونتسكيو الفصيلة على الملكية ، التي لا تحتاج قط لفضائل أخلاقية ومسيحية ! إن مؤلف « روح القوانين » الذي يتنبأ باتهام من هذا النوع ، يتم بإيضاح أنه يتكلم هنا - كما تشير لذلك حاشية من الكتاب الثالث - « عن الفضيلة السياسية ، التي هي فضيلة أخلاقية ، بمعنى أنها تتجه للخير العام » ؛ بينما يتكلم « قليلاً جداً عن « المعصائل الأخلاقية الخاصة » ؛ وأنه لا يتكلم أبداً

عن « تلك الفضيلة التي لديها علاقة مع الحقائق المثّلة »<sup>(٩)</sup> .

أما مبدأ الحكم الاستبدادي فهو الخوف . إن الشرف الذي له قوانينه وقواعده ، والذي لا يعرف الخضوع ، سيكون خطيراً فيه . كما أن الفضيلة ليست ضرورية فيه قط . وإذا كان كل الرعايا متساوين أمام المستبد ، فإن هذه المساواة هي مساواة في العدم ، لأنهم ليسوا شيئاً . في حين أن المواطنين في الديمقراطية متساوون لأنهم « كل شيء » . إن المستبد يمحّص دائماً على أن تبقى دراعه مرفوعة ليضرب ، أو على الأقل ليهدد . إنه يضع رعاياه بمرتبة « الحيوانات الطيعة ، والمتأهبة للهروب خوفاً من الضربات . إن أي اعتراض مستخلص من المشاعر الطبيعية ، من الحالة الصحية أو من قوانين الشرف لا قيمة له ضد نظام المستبد : « إن الإنسان مخلوق بطبعه المخلوق الذي يريد » ! ولكن كيف يمكن للقوانين أن تكون مناسبة لمبدأ يمثل هذا الانحطاط ، ويعتبر نوعاً من الشتمة للطبيعة البشرية ؟ . يجب أن يكون هناك القليل من القوانين : إن كل شيء يجب أن يدور حول فكرتين أو ثلاث أفكار ، ولا يواد أن يكون هناك أفكار جديدة . ( « عندما تروضون حيواناً ، إحدروا أن تعبروا له المروض والتمرين والسرعة ؛ واسترعوا انتباه عقله بحركتين أو بثلاث حركات لا أكثر » ) .

مع هذا التحفظ الذي يتصل بالحكم الاستبدادي ، نرى بالفعل ، كما أعلن المؤلف عن ذلك ، أن القوانين تسيل من مبدأ كل حكم مثلاً تسيل من منبعها ، وأن هذا المبدأ عليها تأثير فائق .

ويبين مونتسكيو ، بشكل منطقي جداً فيما بعد ، ( في الكتاب الثامن ) أن فساد أنظمة الحكم يبدأ دائماً تقريباً بفساد مبادئها . وهو بهذا يعيد الشباب لأحدى تعاليم مكيافلي في « الخطب » . فعندما تكون هذه المبادئ سليمة يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة ( « إن قوة المبدأ تحوّل كل شيء » ) . ولكن عندما تفسد المبادئ ، فإن أفضل القوانين تصبح سيئة « وتقلب ضد الدولة » . وهنا أيضاً يوضع الحكم الاستبدادي على جانب . وهو النظام الذي يفسد مبادئه باستمرار نظراً لأنه فاسد لذاته وبذاته . في حين أن المؤلف يستخدم ، عندما يتعلق الأمر بالجمهورية الديمقراطية وفساد مبادئها ، أي الفضيلة ، نبرات مؤثرة وناقمة بشكل خفي ، من أجل تصوير انحطاطها المحزن .

لقد كتب مونتسكيو سابقاً في الكتاب الثالث ، يقول : إنه منذ أن تنقطع الفضيلة ، ولا تعود الدولة محبوبة لذاتها ، وإنما للفوائد التي يمكن جنيها منها ؛ ومنذ أن تصبح الحزينة العامة إرثاً للأفراد بدل أن يكون ملهماً عملاً للحزينة العامة ؛ ومنذ أن يريد المرء أن يصبح حراً ضد القوانين

---

(٩) وهو تمجيد سيأخذه ثانية في « التوضيحات » على مؤلفه ( المنشورة على إثر دفاعه ... الذي كان أيضاً حوالباً على الانشقاقات الكنسية ) وسيكرها ويبلغ عليها في « تحذير المؤلف » الذي سيضاف إلى طبعة المؤلف التي طهرت في عام 1757 ، بعد وفاة مونتسكيو . ( انظر - طبعة دوراتيه للمجلد الأول - ص : 3 - وحوالي الصفحتين 411-412 - والمجلد الثاني - ص : 456 بالنسبة لنص « التوضيحات » ) .

بدل أن يكون حراً معها ؛ ومنذ أن يكون أي مواطن « مثل عبد أفلت من بيت سيده » : حينئذ تضع الدولة ، وتصبح الجمهورية جثة ، لا تكمن قوتها ، إلا في سلطة بعض الافراد ، وفي « إباحية الجميع » . وفي الكتاب الثامن يصبح أنين المؤلف وتسيحه المشيع بالنزعة المدنية القديمة لجوراً : لم يعد هناك فضيلة . . . لم يعد هناك فضيلة ( وإنما « إستبدادية الجميع » ) :

« إن مبدأ الديمقراطية يفسد ليس فقط عندما تفقد روح المساواة . . وإنما عندما تتمسك بروح المساواة القصوى أيضاً . . . إن الشعب ، الذي لم يعد يستطيع تحمل حتى السلطة التي اسندها لنفسه ، يريد أن يفعل كل شيء بنفسه ، وأن يتداول بدن مجلس الشيوخ ، وينفذ بدل الحكام ، ويجرد كل القضاة . . إن كل الناس سيتوصلون لمحبة هذا الطيش : إن العوز للقيادة سيتعب مثل العوز للطاعة . ولن يكون على النساء والاطفال والعبيد أن يخضعوا لاحد . كما لن يكون هناك أخلاق ولا حب للنظام ، ولا فضيلة بالنهاية » .

ولكن كيف يفسد مبدأ الملكية ؟ لنزجل جواب المؤلف لما بعد . ولنشر ( لكي ننهي هنا من نظرية الحكومات ) للعلاقة التي يقيمها بين المساحة الاقليمية والشكل السياسي للدولة . فهو يرى أن الميزة الطبيعية للدول الصغيرة هي في أن تحكم كجمهورية . أما ميزة الدول المتوسطة المساحة فهي أن تكون ملكية ؛ وميزة الامبراطوريات الكبيرة أن يسيطر عليها مستبد : ويتبع هذا أن روح الدولة تتغير بقدر تعديل حدودها في اتجاه ما أو آخر ، وأنه « من أجل المحافظة على مبادئ الحكم القائم ، فإنه يجب الإبقاء على الدولة ضمن المساحة التي كانت لها سابقاً » (٩) .

### نظرية الحرية السياسية

بين هذه النظرية المشهورة للحكومات ودراسة العلاقات التي يجب أن تكون للقوانين مع درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها ( ولنقل باختصار ، نظرية الحرية السياسية ) يتكشف نقص يديهي في الانسجام . إننا نفكر بنهر إنصب فيه رافد غير منتظر وقوي . تأتي ليغير مجراه . فالمؤلف لم يعد يبدى فيها نفس التفضيل للجمهوريات القديمة القائمة على العفوية . إنه لم يكتب عبثاً في ملاحظات أسماؤه أن انجلترا كانت البلد « الأكثر حرية في العالم » ، ملحقاً ، « إنني لا أستسي من ذلك أي جمهورية » ( وبالتالي الجمهوريات الايطالية التي كانت قائمة في رسمه ،

(٩) يشير الى أن مسألة المساحة الاقليمية هذه قد أثرت من جانب موشكيو أيضاً من رواية الدفاع ، الذي يشكل موضوع الكتاب التاسع . « القوانين في علاقتها مع القوة الدفاعية » . في هذا الكتاب يدعو المؤلف لصيغة الجمهورية الاتحادية التي يمكنها ، وهي القادرة على مقاومة القوة الخارجية ، أن تحافظ على كبر مساحتها بدون أن يتعدى داخلها . « إن روسو ، كما سرى ، سيأخذ بهذا الاقتراح في « العقد الاجتماعي » .

(١١) تصم « نظرية الحكومات » الكتب التالية : الثاني ( طبيعة ) ، الثالث ( مبادئ ) ، الرابع ( قوانين التربة ) ، الخامس ( قوانين أخرى ) ، السادس ( المبادئ والقوانين المدنية والجزائية ) ، السابع ( مبادئ وقوانين تحديد النفقات الكفائية ، وبلد ووصم النساء ) ، والثامن ( فساد المبادئ واعتبارات « المساحة » المرتبطة بمروحات معالونه « بحظ المبادئ الثلاثة » ) .

والتي وضعها بأنها أرستقراطيات باتسة ) . إنه يرى الآن الاسباب التي لاجلها لم يكن لدى القدماء فكرة واضحة جداً ، وصحيحة جداً عن الملكية . وما هو في الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه : « في القوانين التي تكون الحرية السياسية في علاقتها مع الدستور ، يقدم اسجلتره ، الملكية ( التي كانت عاتبة تقريباً في نظرية الحكومات ) وكأنها الامة الوحيدة في العالم التي تعتبر الحرية السياسية موضوعها المباشر » . الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المسماة بالمعتدلة ، بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة ، التي يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه . وهكذا يبدو الآن تصنيف جديد ، ثاني هذه المرة ، من شأنه أن يكون في نهاية الامر حاسماً . الحرية ( ويجب الاشارة خاصة لهذا ) التي نجد شرطها الاساسي في عدم القدرة على إساءة استعمال السلطة ، الامر الذي يتضمن نوعاً من التوزيع للسلطات . إن المؤلف يدرس هذا التوزيع ، مطولاً ، في الفصل السادس المشهور من نفس الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور انجلتره » ( وذلك قبل أن يصف آليات وتطور الدستور في روما القديمة في الفصل الثاني عشر وحتى التاسع عشر ) .

إن عنوان الكتاب الثاني عشر ، بالتأمل مع الكتاب السابق ، هو : « في القوانين التي تكون الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن » . إن الامر يتعلق الآن بالقوانين الجنائية الضرورية جداً بالنسبة لأمن المواطن ، أو على الأقل للرأي الذي لديه حول هذا الامن ، وبالتالي بالنسبة لحرية . ويكتب مونتسكيو بقوة إنه عندما لا تكون براءة المواطنين مؤمنة ، فإن الحرية لا تكون مؤمنة كذلك . ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يمتحن مواطناً آخر » ( ١ ) .

ويذكر الكتاب الثالث عشر ، أخيراً ، بأن هناك أيضاً علاقات معقدة بين جباية الضرائب ومسائل المداخل العامة والحرية . ويخصص الفصل الاخير من هذا الكتاب للمعاجلين . وهو فصل موجز ، لكنه قارص . ويبدأ بالعبارة التالية : « إن كل شيء يضيع عندما تتوصل مهنة المعاجلين المربحة أيضاً ، بواسطة ثرواتها ، لتكون مهنة محترمة » .

### الاسباب الطبيعية والاسباب المعنوية : المناخ ، الروح العامة .

هذه سلسلة أخرى من العلاقات تم الاعلان عنها بلا ترتيب . إن القوانين ( كما يشير المؤلف ) يجب أن تكون مناسبة لطبيعة البلاد : أي للمناخ المتجمد أو الحار أو المعتدل ؛ ولتوعية الارض وموقعها ومساحتها . ويجب أن تكون كذلك مناسبة أيضاً لدين السكان وميولهم وأخلاقهم وأساليب سلوكهم ( إن كل الاشياء تتعلق « بالحالة المعنوية » مثلما تتعلق بها ، من جهة أخرى ، أسس أنظمة الحكم المختلفة ) . هكذا نخصص ستة كتب : لتأثير المناخ ( من الكتاب الرابع عشر الى الكتاب السابع عشر ) ، ولتأثير الارض ( الكتاب الثامن عشر ) وأخيراً للروح العامة ( الكتاب التاسع عشر ) . ويجب فتح المؤلف على الكتاتين الرابع والعشرين والخامس والعشرين من أجل العثور على دراسة القوانين في علاقتها مع الدين في كل بلد . وسنرى الى أي حد سيكون من الخطأ

( ١ ) هذا الاستشهاد مأخوذ من الكتاب الحادي عشر ، الفصل السادس وليس من الكتاب الثاني عشر .

والظلم احتجاز مونتسكيو ضمن « نظرية المناخات » فقط ، أي ضمن الطبيعة . لقد عرّف مونتسكيو ، الذي اهتم منذ أمد بعيد بالجدل القديم حول الامة المتشابهة للأسباب الطبيعية والأسباب المعنوية في السلوك البشري ، والذي ألف « محاولة حول الأسباب التي يمكنها أن تؤثر في الأرواح والطباع » . (Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères ، بالحقيقة ، ميلاً لتفسير « روح القوانين بالمادة » (على حد تعبير ب . هارار) . لكنه لم يستسلم لهذا الميل أكثر مما فعل بودان ، الطبيعي في هذا الميدان ، وإن كان قد تردد فقط في هذا الصدد .

نعم ، لقد وصف بمجاملة آثار الهواء ، البارد أو الحار على أعصاب جسدنا : في المناخات الباردة يكون لدينا قوة أكثر ، لكن إحساسنا بالملذات والالم والحب يكون أقل . ويعالج مونتسكيو ، بقدر لا يقل من المجاملة ، موضوع العلاقات بين المناخ وتعدد الزوجات أو العبودية . « المتزلية » . وفي موضوع علاقات المناخ والعبودية « السياسية » لا تنضب جميعته من اقتراحات عامة ، صحيحة أحياناً وجذابة غالباً ( وذلك في مناسبات تأتي كلياً بالصدفة ) . إن جملة التي أصبحت تقليدية حول روح العبودية في آسيا ، التي يمكن للاستبداد أن ينفذ اليها ، لأنه ليس فيها مناطق معتدلة حقيقية ، ولأن اتساع سهولها شاسع ، بالمقارنة مع أوروبا التي خلقت الأسباب الطبيعية فيها « عبقرية حرية جعلت من الصعب على كل جزء منها أن يكون مقهوراً وخاضعاً لقرة أجنبية » ( إن جملة هذه ) سيستشهد بها دائماً .

إن القبول بهذا ، لا يمنع من أن يجعل فصل من الكتاب الرابع عشر هذا العنوان البليغ « إن الشرعين الرديئين هم أولئك الذين يشجعون عيوب المناخ ، والجديدين هم أولئك الذين يعارضونها . إن المؤلف يستشهد في هذا الفصل ، بالاتجاه للعكس ، بمشرعي الهند والصين من أجل أن يستخلص من مثاهم الحكمة التالية التي تنفذ كل شيء : « كلما حملت الأسباب الطبيعية البشر للرأفة ، كلما كان على الأسباب المعنوية أن تبعد عنهم عنها أكثر » (1) .

إن علينا ، بشكل خاص ، أن نأخذ بأكبر قدر من الحسبان هذه السطور الأساسية من الكتاب التاسع عشر ، التي تحدد مفهوماً جديداً نسبياً ، ومدعواً لأن يكون له أكثر الأصداء شرعية :

« إن عدة أشياء تحكم البشر : المناخ ، الدين ، القوانين ، المبادئ الأساسية للحكم ، أمثلة الأشياء الماضية ، الأخلاق أساليب السلوك ، ومن هنا تتشكل روح عامة تتجم عنها . وبقدر ما يؤثر أحد هذه الأسباب في أمة ما بمزيد من القوة ، بقدر ما تستسلم له الأسباب الأخرى . إن الطبيعة والمناخ يسيطران لوحدهما تقريباً على المتوحشين ؛ وأساليب السلوك تحكم الصينيين ؛ والقوانين تغطي في اليابان ؛ والأخلاق كانت تسيطر في الماضي في إسبارة ؛ والمبادئ الأساسية للحكم والأخلاق القديمة كانت هي المسيطرة في روما » .

(1) حول مصادر النظرية المسببة « بنظرية المناخات » - أطر دوراتيه ، المجلد الأول - الحواشي - ص : 495-500 .

إن هذه السطور لوحدها تشكل فصلاً ( هو الفصل الرابع من الكتاب التاسع عشر ) عنوانه : ما هي الروح العامة . إنها تُظهر لنا بوضوح هذه الروح باعتبارها حصيلة سبعة أسباب مختلفة ، سنلاحظ أن واحداً منها فقط هو سبب طبيعي - إنه ، بالضبط ، المناخ الذي وضع ثانية في مكانه الصحيح - وأن أياً منها يكون مسيطراً ، حسب شكل أو درجة الحضارة .

لقد سبق لمونتسكيو في « التاملات » . . . ، ومن أجل تفسير أن السلطة الأكثر إستبدادية كانت دائماً محدودة بزاوية ما ، أن أعلن بفطنة أن : « هناك في كل أمة روح عامة ، تقوم عليها القوة نفسها ؛ وعندما تصدم هذه القوة هذه الروح تصطدم بنفسها ، وتتوقف بالضرورة » . كما سبق له في « محاولة حول الاسباب . . . » أن ألح على ما كان يسميه « الطابع العام » في كل أمة . إنه الطابع الذي كان كل فرد يُعنى بأمره بدرجات متفاوتة . لقد كان هذا الطابع يُنتج بطريقتين ؛ بالاسباب الطبيعية التي كانت تخضع للمناخ ، وبالاسباب المعنوية التي كانت تركيبة للقوانين والدين والأخلاق وأسايب السلوك ، ونوعاً من الانعتاق « من طريقة التفكير ، ومن هواء وحماقات البلاط والعاصمة » . لقد كانت هذه الاسباب المعنوية تُكوّن ، من جهة ثانية ، الطابع العام للأمة المدروسة ، وتقرر نوعية روحها أكثر من الاسباب الطبيعية ( إننا سنعجب بوضوح هذه الخلاصة ، السابقة للتوضيح النهائي للكتاب التاسع عشر من « روح القوانين » ) .

ونقرأ في نفس هذا الكتاب ، أنه يجب أن نكون شديدي الانتباه لعدم تغيير الروح العامة بدون وجود أسباب ملحة ، حتى ولو كانت العيوب تُمترج فيها بالفضائل . مثال : « إذا أعطينا وحاً مصنعة الى أمة مرحلة بشكل طبيعي ، فإن الدولة لن تريح شيئاً من هذا ، لا في الداخل ولا في الخارج . أترونها تفعل الأشياء التافهة بشكل رصين والأشياء الرصينة بشكل مرح » . من لا يرى ، حتى قراءة هذا المقطع الختامي من صفحة أدبية ، أن مونتسكيو يقصد هنا فرنسا ؟

لنحفظ هذه الوصية الموجهة للمشرعين : إن من المناسب أن لا نغير الأخلاق وأسايب سلوك بقوانين - فهذه الطريقة طغيانية كثيراً - وإنما بأخلاق وأسايب سلوك أخرى : إن خطأ ريس الأكبر يكمن في أنه أجبر بالقانون سكان موسكو على قص لحاهم والبستهم . إن هذه سائل العنيفة غير مفيدة ، لأن « بإمكانه أن يصل الى هدفه بلطافة » .

إن مفهوم الروح العامة يتصل ، بشكل رائع ، في الفصل السابع والعشرين ، الطويل ، الأخير من الكتاب التاسع عشر ، بالفكرة الأساسية للحرية السياسية ، الموضوع المباشر للدستور حليزي . حينذاك نكتشف كيف تتبع الأخلاق وأسايب السلوك لدى شعب حر ، القوانين لكي روحاً عامة أصيلة وجوهرية ( بدل أن يحدث العكس ) .

طر - الأعمال الكاملة - لمونتسكيو - منشورات (Pléiade) - المجلد الثاني - ص : 58 .

طر - الكتب التاسع عشر - الفصل الرابع عشر - ص : 336 .

روح القوانين - ص : 346 - انظر حاشية دورانيه - ص : 528 .

## دراسات احادية الموضوع

يمكن القول أن المؤلف يبلغ الاج مع هذا الفصل السابع والعشرين ، والآخر ، من الكتاب التاسع عشر ( وهو الفصل « الانجليزي » الكبير الآخر في « روح القوانين » ) . إن توزيع المواد من الكتاب العشرين وحتى الكتاب الواحد والثلاثين يولد انطباعاً عن فرضي من الصعب التغلب عليها . إن المؤلف يناضل فيها بشكل جلي ضد العياء . فهي عبارة عن ملحق من دراسات منفصلة ، دراسات احادية الموضوع ( Monographies ) مزدحة ، من جهة ثانية ، بنظرات جديدة ومثمرة ، ستغني وتنشط الكثير من الارواح ، أكثر مما هي عمل متصل بما سبق . ففيها دراسة عن التجارة ( ترد فيها هذه الجملة الموجزة بشكل رائع ، عن الانجليز : « الشعب الذي يعتبر أفضل من عرف في العالم كيف يستفيد في أن معاً من هذه الاشياء الكبيرة الثلاثة : الدين والتجارة والحرية » . وفيها دراسة عن القوانين في علاقتها مع استعمال النقود . ودراسة عن القوانين في علاقتها مع عدد السكان . ويمكن القول ، بدون شك ، أن التجارة والنقود والسكان ، أي الكتب العشرين ، والواحد والعشرين والثاني والعشرين ، والثالث والعشرين هي المواد الثلاث في الاقتصاد السياسي . لكن دراسة القوانين في علاقتها مع الدين ( الكتابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون ) والتي تبدأ بهذا الموقف : « إني لن أتخصص مختلف الاديان في العالم إلا بالنسبة للمخير الذي يستخلص منها في الحالة المدنية » ، تفتح آفاقاً أخرى كلياً .

أما فيما يتعلق بالكتابين الاخيرين ( الثلاثين والواحد والثلاثين ) المُسمَّين « بالقطاعيين » لأنها مخصصة لدراسة المؤسسات القطاعية للفرنسيين ، فإنه يجب القول بأنها كانتا يستجيبان لانشغالات سياسية دقيقة لدى المؤلف : ومع أنها أضيفا ( على حد قول ب . دوراتيه ) في النهاية . . . بناء على إلحاح جاكوب فبرني ( Jacob Vernet ) فأنهما كانتا موضوعاً لأبحاث طويلة ، وكان مونتسكيو يحرص على نشرهما . « لقد بيّن التحليل السابق للبيروالية النبيلة الى أي حد كان النبلاء الفرنسيون ، القلقون من تطور الملكية المطلقة والادارية ، متحمسين للوصول ، أي « للحكم القديم في فرنسا » ، لقد أبرز هذا التحليل التعارض بين الاطروحة النبيلة المُسماة « بالجرمانية » بالولانثيلية ، والاطروحة المُسماة « بالرومانية » للنفس دو بوس المؤيد للطبقة الثالثة . ونعرف مما سبق أن مونتسكيو كان عليه أن يقول كلمته في المشاجرة : وقد اعتبر الاطروحة الاولى مؤامرة ضد الطبقة الثالثة ، بينما اعتبر الثانية « مؤامرة ضد طبقة النبلاء » ( ١ ) .

الخلاصة : بعد إجراء كل الحسابات وإيداء كل التحفظات يمكن القول أن المؤلف أنجز بالفعل بنجاح هذا المشروع الذي لا يمكن للإنسان أن ينكر عليه ، بصدق ، ضخامته . إن دالمبير ، في « المديح » لم يقل شيئاً مبالغاً فيه ، بتوقعه أن يُخلّد هذا المشروع الكبير لإسم مونتسكيو ، ويعمله محترماً في الازمنة القادمة . كما لم يكن هناك شيء من المبالغة عندما تجذأ ( لا بولاي . E. Laboulaye ) هذا المؤلف المشهور ( الذي أعاد نشره ثانية ، في عام 1876 ) ، لكونه حركاً ، وبشكل ما كبر الروح الانسانية . وليس هناك أيضاً شيء من المبالغة ، في أيامنا الحاضرة ، عندما

( 1 ) . موريل - المرجع السابق ذكره - ص : 77 .

اعتبر ل. التومر (L. Althusser) أن مونتسكيو قام « بثورة في المنهج » ، وأوضح أن علم الاجتماع لدى هوبس ومبينوزا وغروتيوس منفصل عن علم الاجتماع لدى مؤلفنا « بنفس المسافة التي تفصل بين علم الطبيعة التأملية لدى ديكارت وعلم الطبيعة التجريبي لدى نيوتن » ، وكذلك عندما ذكر ج. فوديل (G. Vedel) ، في مقدمته ، في عام 1964 ، للأعمال الكاملة بأنه سيبقى لنا فور إغلاق الكتاب الكبير « شيء ما لم يكن أي شخص قبل مونتسكيو قد حمله لنا بوضوح : إنه اليقين بأن مجتمعنا البشري هو مجتمع عاقل ، وأن من الممكن أن نعرف ، في يوم ما ، إن لم يكن السيطرة عليه ، فعل الأقل جعله معتدلاً » (1) .

إن فعل عدل هو الفعل المناسب في هذا المقام ، هو ومشتقاته : الاعتدال ، والمعتدل . « أقول هذا ، ويبدو لي أنني لم أكتب هذا المؤلَّف إلا من أجل إثبات أن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع . إن الخير السياسي ، مثل الخير الأخلاقي ، يوجد دائماً بين حدين » : هكذا يبدأ الكتاب التاسع والعشرون حول طريقة سن القوانين . وفي الكتاب الثاني عشر الذي يعالج القوانين الجنائية ، يعلن مونتسكيو تأييده للاعتدال ، ولرقة العقوبات ، وذلك مقابل شدة عقوبات النظام القديم . وفي الكتاب العاشر الذي يعالج القوانين في علاقتها مع القوة المهيمنة يدعو للاعتدال في ممارسة حق الحرب وحق الغزو : « إني أعرف حق الغزو بأنه : حق ضروري ، شرعي وتعيس يترك دائماً ديناً ضعيفاً ينبغي دفعه من أجل تبرئة النفس تجاه الطبيعة البشرية » . إن هذا الموقف لا يفاجئ من جانب ذلك الذي كان قد أسس « بشكل طبيعي » ، ومنذ الكتاب الأول ، حق البشر (Le Droit des gens) على المبدأ القائل بأن مختلف الأمم يجب أن تفعل في زمن السلم أكثر مما يمكن وفي زمن الحرب أقل مما يمكن ، وذلك دون الاضرار بمصالحها الحقيقية . لهذا فإن من الممكن ، ومن الواجب أن نتنظر من مونتسكيو ، المواطن الصالح المتعطل لأن يترك البشر من بعده وهم أكثر سعادة - والذي كان يريد أن يساعد على أن يزيد أولئك الذين يحكمون من معارفهم بالنسبة للذين يجب أن يأمرهم ، وعلى أن يجد أولئك الذين يطيعون متعة جديدة في الطاعة (وذلك حسبما جاء في المقدمة) - أن يؤسس بشكل طبيعي نظريته السياسية ، أو باختصار ، سياسته ، على مبدأ الحكم المعتدل ، التقيض الكامل للحكم الاستبدادي الذي يقوم على العنف المجرّد .

## 2 - سياسة مونتسكيو : الحكم المعتدل :

بالرغم من تأكيد مونتسكيو بأنه لا يبدي رأياً ، فإن له تفضيلات سياسية يعبر عنها في مؤلفه ، الذي يبحث فيه المعاصرون عنها بفضولية . ولنذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول : إنه يقاتل من أجلها ، على طريقته الحذرة والمفتنة . إن مشروعه الفكري الضخم ، المعلن عنه بفخر ، يغطي ويخدم في نفس الوقت ، « مشروعاً ثانياً » مُغلَقاً بفطنة .

(1) انظر - دالمير « مدح مونتسكيو » - الوارد في الأعمال الكاملة منشورات Seuil - ص : 21 وما بعدها .

ل. التومر (L. Althusser) : « مونتسكيو ، السياسة والتاريخ » - (Montesquieu, la politique et l'histoire) - باريس - P. U. F. - 1969 - ص : 9 .



إن «روح القوانين» هو، من بعض النواحي، «الانجاز المشهود» للحلم الليبرالي المعروف ذي الجنور الاستقرائية. إنه يندرج ضمن الخط المستقيم هذه الليبرالية التيلية التي لم يكن عدوها اللدود بالضبط الحكم المطلق، وإنما أسلوب ممارسته على طريقة لويس الرابع عشر، أي، بشكل دقي، الأسلوب التعسفي، «الاستبدادي». لقد كان مونتسكيو، بدوره بعد فتلون وسان سيمون وبولانفيل، يستهدف توضيح أن مثل هذا الأسلوب في الممارسة كان مناقضاً، جلياً للطبيعة الحقيقية للملكية الفرنسية: إن التصنيف غير المألوف الذي يقترحه لأنظمة الحكم، وكتابته للكتب المسماة «بالقاعية» يستجيبان مباشرة لهذا الهدف.

لكن اكتشاف الدستور الانجليزي والحرية السياسية على الطريقة الانجليزية أتى ليوسع، بشكل فريد، آفاقه ولكن بدون أن يعدل محورها الرئيسي. لقد سعى، دائماً وبشبات، لنفس الغاية، بالرغم من تغييره، على هدى التجربة، للمسائل الملموسة للوصول إليها. إنه يجعلنا نرى، بحق، هذا الشيطان المطلي عن قصد بمثل هذه الألوان القاتمة، والذي يترصد في كل حالة سياسية «العيب السري» الذي يمكن من خلاله لامة ما أن تدع نفسها تُعاجسُ بالحكم الاستبدادي. ويقرّع مونتسكيو إشارة التحذير؛ ويقترح علاجاً ملائماً! ولكن لنوضح من الآن أن المرء الذي سيقراً جيداً روح القوانين سيكتشف فيه صيغتين وليس صيغة واحدة، للنظام الذي تتجه إليه تفضيلات المؤلف.

### ٢- الملكية والاستبداد

كان الحكم الاستبدادي أو الطغياني بالنسبة لأرسطو عبارة عن فساد وانحراف للملكية أو لحكم الفرد. هذا كل ما في الامر. أما مونتسكيو فأراد أن يجعل منه نموذجاً متميزاً للحكم، يبدو وكأنه الوجه القبيح والكريه للملكية الحقيقية. لقد رفض أن يرى في الشكلين خلافاً في الدرجة والاختلافات فقط. وحرص على أن يعلن أن هناك خلافاً جذرياً بينهما سواء في الطبيعة أم في المبدأ: وهو الخلاف الذي يفصل الحكم المعتدل عن الحكم غير المعتدل، أي العنيف. إن تصنيفه يُدخِل، بتعبير آخر، المعيار القائم على أسلوب ممارسة الحكم، زيادة على المعيار القائم على عدد الحكام. «إن الامر الحاسم، بنظر مونتسكيو، في الواقع، هو في أن تُمارس السلطة وفقاً للقوانين والقياس، أو بالعكس، تعسفياً ويعنف، أكثر من كون السلطة السيدة تعود لعدة أشخاص أو لشخص واحد. إن الحياة الاجتماعية تختلف أيضاً (على حد تعبير ريمون آرون) حسب أسلوب ممارسة الحكم». إنها الملاحظة صحيحة أن مونتسكيو، من أجل أن يُصِفَ فساد الحكم الديمقراطي، يظهره لنا متجهاً نحو استبدادية الجميع: إن الامر لم يعد يتعلق بشخص واحد يحكم وفق أهوائه «بدون قانون ولا قاعدة»، وإنما بالجميع، وبالارادة التعسفية للجميع.

إننا نعرف مبدأ هذا الحكم الاستبدادي: إنه الخوف بظواهره المكروهة. لكن من الواجب أن

(1) حول «الشروع الثاني» - أنظر: ر. ر. دورايتيه - المقدمة - ص: 30.

نضيف الى هذا ، أن مثل هذا النظام يبنى ويهدم من أجل المتعة ( « عندما أراد متوحشو لويزيانا الحصول على الثمار ، قطعوا الشجرة من أسفلها ، وقطفوا الثمار . هكذا يكون الحكم الاستبدادي » ) . إنه عاجز عن تدبير وسائله ، والذهاب الى هدفه « بأقل التكاليف » ، حسب وصية « الرسائل الفارسية » . فهو لا يعرف إلا تحريف ميول البشر وقيادتهم عبر الطرق القصوى . إن من الممكن الادعاء بأن هدفه على الأقل ، المشتري بالخوف ، هو الطمأنينة والسلام . لكن مونتسكيو يرد على هذا بالقول : « إنه ليس سلاماً قط . إنه صمت هذه المدن التي يسم العلو باحتلالها » .

إن من المؤكد ( وهذا ما يشير له أكثر من معلق في أيامنا الحاضرة ) أن هذه اللوحة كانت تدعو للتشاؤم الى أبعد حد ، كما أنها كانت تُسوّد وتُسوّي صورة الانظمة الاسيوية المتهمة ، بلا تمييز ، بالاستبدادية . لقد بدا أثر التضاد ، الذي لم يُدعّم مطلقاً بالأدلة بشكل كاف ، ضرورياً للرسم المرهف الذي غنى أن يظهر مؤهلات ومحاسن الحكم الملكي في كل أنوارها ، مقابل الكثير من الظلال <sup>١</sup> .

إنه حكم معتدل ، ولكن كيف يكون كذلك ، وكيف يبقى كذلك ؟

إنه يكون كذلك بطبيعته التي يريجها مبدأوه : الشرف . فهذه الطبيعة نفترض كمسلمة وجود سلطات متوسطة أو أجسام متوسطة أو ثأنوية « خاضعة وتابعة » ، أو سلطات مضادة أو قوى مضادة <sup>(٢)</sup> . وهذه كلها تعابير متساوية كانت تُستخدم ، على حد قول ب . دو جوفنيل (B. de Jouvenel) للدلالة على كل ما كان يمثل « قوة اجتماعية ، أو مصلحة جزئية مكونة . . . فردية بشكل كاف ، وقوية بشكل كاف لتشكيل جسم » . ( إن مونتسكيو يتحدث عن أفنية متوسطة تسبل القوة عبرها ) . إن من ماهية مثل هذه السلطات أن تقاوم بعناد ، وبعنف وأظافر ، التجاوزات التي يرتكبها الملك السيد ، وذلك باسم شرف هذا الجسم الذي لديه هو أيضاً - بطبيعته - قواعد ثابتة ، مثل الحكم الملكي . إن القوى المضادة تتدخل ، وتعترض ، وتخفف وتمنع حينما يتطلع السيد لأن يحل إرادته « الكيفية والعابرة » محل القوانين الأساسية ، كما لو أنه لم يعد هناك في الدولة شيء ثابت . إنها ، ودون أن تُقسم أبداً السيادة ، قانونياً ( السيادة التي لم يُوضع مبدأ عدم قابليتها للتجزئة موضع التساؤل ، منذ بودان ) تحملها من كل جانب ، وتعمل من الملكية المطلقة قانونياً ، ملكية معتدلة واقعياً ، ومختلطة ( أو « مزوجة » كما يقول مونتسكيو في إحدى أفكاره ) <sup>٣</sup> .

إن طبقة النبلاء هي أفضل قوة مضادة : قبلون ملك ليس هناك نبلاء قط . وبدون نبلاء ليس هناك ملك قط ، وإنما مستبد .

(١) التمييزان الاحترام من ذلك المصير ( لكن مونتسكيو لم يستعملهما ) .

(١) أنظر : ر . أرون (R. Aron) - للرحم الوارد ذكره في بداية الفصل - ص : 38 .

(٢) ب - دو جوفنيل - « في السلطة » (Du pouvoir) - ص : 390 .

هذه الكلمات المختصرة والفاطمة تلخص ، في شكل حكمة أمرة ، كل مذهب الليبرالية النيلية ، و « المشروع الثاني » للمؤلف . وذلك بانتظار أن يأتي الكتابان الاقطاعيان الاخيران في نهاية المؤلف لتفصيل التبرير التاريخي البارح له . إلا أنه يجب القول بأن هذا التبرير لا ينتهي ، وإنه سيُتبع انتباه أكثر القراء اجتهداً . ونشر هنا إلى أن مونتسكيو يأخذ ثانية فيه أطروحة بولانجيليه حول الغزو الفرنسي ، متجنباً مع ذلك عدم تبني كل إستنتاجاتها ، والفرق بالتالي « في مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » ؛ ونشر أيضاً إلى أنه أخذ على النظام الاقطاعي أنه أضعف تدريجياً السلطة الملكية ، أي الحكم « المدني » أو « السياسي » ( لأنه أراد ، كما لاحظ بكفاءة ، أن تُعاد لطبقة النبلاء حقوقها ، ولكن ليس على حساب الدولة : ) .

وهناك قوة مضادة أخرى تتمثل بالاكليروس المنظم في جسم مستقل . « بقدر ما تكون سلطة الاكليروس خطيرة في جمهورية ، بقدر ما هي مناسبة في ملكية ، ولا سيما في تلك التي تتجه نحو الاستبداد » .

وتشكل البرلمانات قوى مضادة باعتبارها المؤتمنة على القوانين الاساسية . إن هذه المهمة الجلية تتمثل باعلان هذه القوانين عندما تُسن ، وتذكير الملك بها ، ولا سيما عندما يميل لنسيانها . كذلك فإن المدن بامتيازاتها ، والهيئات القضائية الاقطاعية تعتبر أيضاً قوى مضادة . ويلخص مونتسكيو فكرته في جملة - حكمة : « ألغوا في ملكية ما امتيازات السادة الاقطاعيين والاكليروس والنبلاء والمدن ، وسيكون لديكم قريباً دولة شعبية ، أو بالأصح ، دولة إستبدادية .

اعتراض : ولكن ألن تفقد هذه القوى المضادة في وجه بعضها البعض ، وفي وجه الشعب أكثر من وقفها في وجه الملك ؟ . يرد مونتسكيو : لا ، لأن هذه اللعبة المعقدة من المعارضات والمقاومات والأوزان ، والأوزان المضادة هي بالضبط ما يحافظ على الدولة الملكية والحرية الملكية ( التي تُعرفُ بخضوع الملك السيد لبعض القوانين الثابتة والقائمة ) . ففي الدولة الاستبدادية ينتج الشعب فوراً ، عندما تهب رياح التمرد ، للتطرف والمبالغات . أما في الدولة الملكية فتتأخر جداً ما يحدث هذا . إن لعبة القوى المضادة تكبح فيها ألياً حركة التمرد . فالمراتب المتوسطة لا تريد أن يغتوق الشعب كثيراً . كما ينقص المتمردون الاقتناع . ونرى الناس الحكماء والذين لديهم النفوذ يتوسطون ؛ وتستعيد القوانين قوتها وتصبح مسموعة . وفي هذا يكمن ، بحسب رأي مونتسكيو ، كل سر الملكية . فيفضل هذه اللعبة المعقدة تبقى الملكية حُكماً معتدلاً : .

## - الملكية والفساد

ومع هذا فإن الملكية لا تنجو ، مثلها مثل أي حكم آخر ، من الفساد ، الذي ينشأ عن فساد مبدئها أو فساد طبيعتها .

(1) أنظر - الكتاب الخامس - الفصل الحادي عشر - ص : 64 وما بعدها .

(2) أنظر : برت دولاً غروساي (Brèthe de la Gressaye) - المجلد الرابع - تحليل الكتاب الواحد والثلاثين - ص : 223 .

ويحصل الفساد عندما تُنتزع تدريجياً امتيازات الاجسام المتوسطة أو امتيازات المدن . لتطلب الى مؤلف صيني ( مجموعة مؤلفات ظهرت في عهد أسرة مينغ ) أن يعطينا السبب لضعف كل الملكيات تقريباً .

« إن الذي أضاع سلالات تسين (Tsin) وسوي (Soui) هو أن الامراء ، بدل أن يكتفوا مثل الامراء بتفتيش عام ، وهو الامر الوحيد الخليلق بالسيد ، أرادوا أن يحكموا كل شيء مباشرة بأنفسهم » .

ثم يتابع مونتسكيو ، للدعم بهذا الاستشهاد ، كلامه قائلاً :

« إن الملكية تُضيع نفسها عندما يعتقد أمير ما بأنه يظهر أكثر قوة » عندما يُغير نظام الاشياء بدل أن يتبعه ، ويتنزع الوظائف الطبيعية من البعض ليعطيها تصفياً لآخرين ، ويجب أهواء أكثر من حبه لارادته .

إن الملكية تضعع عندما يستدعي الأمير ، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط ، الدولة الى عاصمته ، والعاصمة الى بلاطه ، والبلاط الى شخصه وحده » .

ويأتي فساد المبدأ بعد فساد الطبيعة ( الذي رأيناه لثوّناً ) .

« إن مبدأ الملكية يفسد عندما تكون المناصب الاولى علامات للعبودية الاولى ، وعندما تنزع عن الكبار إحترام الشعوب ، وتُحوّلهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التصفية . وينفسد المبدأ أكثر عندما يوضع الشرف في حالة تناقض مع الاجساد ، وعندما يكون بالامكان تغطية المرء ، في وقت واحد ، بالعار وبالكرامة » (١) .

ليس هناك ما هو أوضح ، تحت قناع التعميم ، من الاشارات للملكية الفرنسية . لقد كانت هذه الملكية تجهد في أصولها الجرمانية والاقطاعية ، أي في هذا « الحكم الخوطي » الذي كان في البداية مزيجاً من الارستقراطية والملكية ( مع السيتة المتمثلة بأن « الشعب كاث فيها عبداً ) كل عناصر الحكم المعتدل . لكن ريشليو - الذي كان مونتسكيو يكن له مشاعر مختلفة جداً عن تلك التي كان يبديها سان سيمون - ولويس الرابع عشر ، والمركزية والبيروقراطية الوزارية ، وقصر فرساي دفعوا هذه الملكية في منحدر الفساد الذي يوجد الحكم الاستبدادي القطيع في أسفله (٢) .

هل يعني هذا القول بأن الملكيات محكومة بأن تتلاشى في الحكم الاستبدادي ، كما « تتلاشى الانهار الجارية في البحر » ، وأن الملكية الفرنسية ، بشكل خاص ، ستحول الى حكم استبدادي ؟ . إن هذا ، كما نعرف ذلك بوفرة ، هو ما كان يعتبر وسواس المؤلف ، هذا المواطن

(١) الكتاب الثامن - الفصل السادس والسابع .

(٢) في سطر حديثه عن إيداع القوانين ينتقد مونتسكيو عداء ريشليو للبرلمانات التي « تشكل صعوبات أمام كل الاشياء » ( الوصية السياسية - منشورات ل . اندريه - ص : 246 ) ويستتج بقسوة « عندما لم يكن الاستبداد موجوداً في قلب هذا الرجل . كان موجوداً في رأسه » ( الكتاب الخامس - الفصل العاشر - ص : 64 ) .

الصالح ، والفرنسي الصالح ، والاوروبي الصالح . ويمكن أن **نكتب** : هذا للملكي الصالح ، بشرط أن نحدد جيداً موقع انشغاله العميق الذي ، كما يعرضه في السطور التالية ، يتجاوز مثل هذه السمة الضيقة :

« إن المساوىء لا تتجلى عندما تنتقل الدولة من حكم معتدل الى حكم معتدل ، مثل الانتقال من الجمهورية الى الملكية ، أو من الملكية الى الجمهورية ، وإنما عندما تقع الدولة وتتحول من حكم معتدل الى حكم إستبدادي » .

أين تقف الشعوب الاوروبية ، في هذا الصدد ، بنظر مونتسكيو ؟ إنه يرى أن الأغلبية ما زالت تحكمها « العادات » وأن المناخ مطمئن ، ولكن :

« إذا ما أقيم الحكم الاستبدادي ، الى حد ما ، نتيجة لاساعة طويلة في استعمال السلطة ، أو لعملية غزو كبيرة ، فإنه لن يبقى هناك لا عادات ولا مناخ . وستعاني الطبيعة البشرية في هذا الجزء الجميل من العالم ، على الأقل لوقت ما ، من الاهانات التي توجه لها في الاجزاء الثلاثة الاخرى منه » (1) .

إن هذا الوسواس يقوم لديه ، الى حد كبير ، على أساس تفكير ثاقب بشكل فريد ، صاغه ( نظراً لأهميته ) عدة مرات بطريقة مختلفة في أفكاره (Pensées) قبل أن ينتهي للصياغة النهائية التي سوف نقرأها . فبعد أن يوجه قرار اتهام دافع ضد الحكم الاستبدادي ، يتساءل كيف يمكن ، بعد كل هذا ، أن لا تنهض الطبيعة البشرية ( بحث ) باستمرار ضد مصيبة كهذه ، وأن تخضع أغلبية الشعوب لها بالرغم من حب البشر للحرية وكرهيتهم للعنف . ويجب مونتسكيو بقوله : « إلا أن هذا من السهل فهمه :

« فلنشكل حكومة معتدلة يجب ترتيب القوى وتنظيمها وتعديلها وجعلها تفعل . ويجب ، إذا صح القول ، إعطاء ثقل لبعضها لجعلها قادرة على مقاومة الاخرى . إنها تحفة تشريعية ، نادراً ما تصنعها الصدفة ، ونادراً ما نترك للحكمة أن تصنعها . أما الحكم الاستبدادي فهو ، بالعكس ، ظاهر للعيان ، إذا صح القول . إن له شكلاً واحداً في كل مكان . وبما أنه لا لزوم من أجل إقامته إلا للشهوات ، فإن كل الناس يصلحون لذلك » (2) .

هذه التحفة التشريعية كانت مفقودة في الملكية الفرنسية بالرغم من أنها عرفت ، في أصولها ، كل عناصرها . ولكن ألم تتجسّد الملكية الانجليزية ، بالمقابل ، ، في تحقيقها ؟ إن مؤلف « الرسائل الفارسية » ، الذي سافر الى إنجلترا حيث كانت الحرية ( إذا صدّقنا المؤرخين ) تخرج باستمرار من نيران الخلاف والتمرد ، سيطرح على نفسه السؤال ، ويجيب عليه بالإيجاب بشكل قاطع . إنه

(1) الكتاب الثامن - الفصل الثامن .

(2) الكتاب الخامس - الفصل الرابع عشر .

سيتلقى علاوة على ذلك ، نوعاً من الألهام . ولن يجد نفسه هنا فقط أمام حكم معتدل موافق لتطلعاته ، مع ما يرافقه من لعبة معقدة بين القوى أو السلطات ، لكنه سيكتشف ، بالإضافة لذلك ، أمة في العالم تعتبر الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها ( يدل أن لا تظهر هذه الحرية إلا كنتيجة غير مباشرة لمؤسسات ملكية هدفها المباشر مجد الأمير ومجد الدولة ) . فلتنحصر إذن المبادئ التي تقيم عليها هذه الأمة دستورها . فإذا كانت جيدة فإن الحرية ستظهر فيها كما تظهر في المرأة . إن مونتسكيو ، سيدعو ، بالنتيجة قراءته للتأمل بالمؤسسات الانجليزية التي درسها بدقة أثناء سفره ، ومن خلال مناقشته لرجال السياسة وقراءته للمصحف وحضوره لمناقشات البرلمان المشهور ، ولفهمها والاعجاب بها . وسيدأ وهو هناك وصفاً مكتوباً ، ليكمله بعد عودته سواء في بوردو أم في باريس . وهذا ما جاء في الفصل السادس المشهور من الكتاب الحادي عشر ، وعنوانه « في دستور إنجلترا » . وفيه عشر صفحات ستارس « التأثير الأكثر عمقاً على القانون الدستوري في الغرب » ( على حد تعبير أ . إيسمان (A. Eismain) ) . وهذا دون الأضرار بقيمة الصفحات التسع من الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع الذي يعتبر الفصل « الانجليزي » الكبير الآخر في « روح القوانين » (1) .

#### - الحرية السياسية : تعريفات ، النظام الانجليزي الجميل .

قبل كل شيء ، يحرص مونتسكيو من أجل إنارة طريقه على تعريف ما هي الحرية في السياسة ؟ ذلك أنه ليس هناك من كلمة أخرى كانت موضوعاً لمعانٍ أكثر اختلافاً أو أذهلت بطرق عديدة الأرواح . لقد وصف كل واحد الحكم الموافق لعاداته أو لميوله بأنه حر . ألم تعتبر بعض الشعوب ( كاللوسكويين ) ولدة طويلة ، أن الحرية تكمن « في عادة إطلاق الحية طويلة ؟ » . لقد ربط البعض إسم الحرية بشكل من أشكال الحكم ، ونفوه عن الأشكال الأخرى . « واستبعدت الحرية ، عن طيب خاطر ، وبشكل خاص عن الملكيات ، لتوضع بشكل طبيعي في الجمهوريات حيث يبدو أن القوانين تتكلم أكثر ، ومنغذي القوانين يتكلمون أقل . وبما أننا ننزع بسهولة لأن نرى فيها مجرد غياب لل منع أمام رغبتنا ، وللاعتماد بأنها تكمن في فعل ما نريد ، فإننا نضمها في الديمقراطية ، لأن الشعب يبدو فيها « أنه يفعل تقريباً ما يريد » : ولكن ها هو من يعود ( وهذا ما يعلنه مونتسكيو بقوة ) للدمج بين سلطة الشعب وحرية الشعب . ويوضح المؤلف في مجموعة تالية من الجمل التي لا تُنسى ، والتي أصبحت تقليدية كل هذه الأمور . ويكتس ، بريشة حازمة ، كل تبسيط وغموض .

إن الحرية السياسية لا تكمن قط في فعل ما نريد ، وإنما في فعل ما يجب أن نريد ، وفي أن لا

(1) انظر حول تأليف الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر بحوث ر . شاكنتون التي خصها دوراثيه ( في المجلد

الأول - الحاشية السادسة - ص : 472 ) .

- انظر أيضاً أ . إيسمان (A. Eismain) : « الحرية الحديثة : مبادئ ومؤسست » (La liberté moderne).

المجلد الأول من « عناصر القانون الدستوري الفرنسي والمقارن » (Éléments de principes et institutions)

droit Constitutionnel français et Comparé) - باريس - Sirey - 1906 - الطبعة الرابعة - ص : 13 .

تكون مطلقاً مكرهين على فعل ما لا يجب قط أن نريد . من الذي يجد إذن الواجب ؟ القوانين . إن الحرية هي سلطة القوانين ، لا سلطة الشعب . وسلطة القوانين هي حرية الشعب . وهنا ينطق مونتسكيو بهذه الحكمة التي ينبغي نقشها في الرخام : « يجب أن تضع في روحنا ما هو الاستقلال ، وما هي الحرية . إن الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين . وإذا كان بإمكان مواطن ما أن يفعل ما تمنحه ، فإنه لن يكون هناك حرية ، لأن الآخرين سيكون لديهم كذلك هذه القدرة » . وينجم عن هذا أن الديمقراطية والاستقرائية ، وهما نموذج الحكم الجمهوري ، ليستا دولاً حرة بالطبيعة . « إن الحرية السياسية تخص الملكيات المعتدلة كما تخص الجمهوريات وهي ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ »<sup>(٦)</sup> . إنها توجد في أنظمة الحكم المعتدلة بشكل مستقل عن شكلها ، ولكن فقط في هذه الأنظمة . إن عدم إساءة استعمال الحكم للسلطة هو الشرط الذي لا بد منه لوجودها . إلا أن مونتسكيو يعلن بوقار :

« إن التجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل إلى إساءة استعمالها . وهو يذهب في هذا الاتجاه إلى أن يجد أمامه حدوداً . من كان يقول ذلك ! إن الفضيلة نفسها بحاجة إلى حدود - فلن يكون بالإمكان إساءة استعمال السلطة يجب على السلطة ، بفعل ترتيب الأشياء ، أن توقف السلطة . إن هكذا دستور يمكن أن لا يكره أي شخص على فعل الأشياء التي لا يجبره القانون على فعلها ، وعلى عدم فعل تلك التي يسمح له بفعلها » .

وبعبارة أخرى ، فإن الحرية السياسية تخضع لترتيب ما للأشياء ، أي : لتوزيع ما للسلطات بين القوى الملموسة الموجودة . إننا نجد ثانية بالأجمال ، المطلب المطروح سابقاً ، والخاص بالثقل والكبح المتقابل والارتباط المتبادل : وكلها آليات « لتحفة تشريعية » حقيقية من الصعب إدارتها . وهو مطلب فكر به الآن ثانية على هدي التجربة الانجليزية وكيف بناء على ذلك .

لنتنقل الآن مع مونتسكيو ، المذعّم بتعريفاته الجوهرية ، لتطبيقاتها في الواقع الملموس للمؤسسات .

« في دستور إنجلترا » : إن الكلمات الأولى التي تتلو هذا العنوان تطرح ، من حيث المبدأ ، التمييز أو الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية . فلذا كان نفس الرجل أو نفس جسم الرئيسين ، أي النبلاء أو الشعب ، يمارس السلطات الثلاث في آن معاً « فإن كل شيء سيضيع » . فلا حرية قط إذا كانت السلطة التشريعية مجتمعة مع السلطة التنفيذية : لأنه يمكن الخشية من أن يسن نفس الملك أو نفس مجلس الشيوخ قوانين « طغيانية » لتنفيذها « طغياناً » . وإذا كان القاضي مشرعاً فيكون لديه سلطة تعسفية على حياة المواطنين وحريةتهم . وإذا كان مُنفِذاً

---

(٦) الصيغة مستقاة ، ليس من « روح القوانين » ، وإنما من « فكرة » حول كلمة الحرية هذه في السياسة ( هكذا بدأ مونتسكيو ) ذات إيماء خاص ، ومهمة جداً بالواقعية والنسبية اللتين تميزان عن نفسها غيرها .

إن تأكيد أن الحرية السياسية « ليست أكثر بعداً عن العرش مما هي عن مجلس الشيوخ » ، يتوج فكرة تتضمن قرأها فائدة كبيرة - انظر : الاعمال الكاملة - بليد - رقم 631 .

فيتمكن أن يكون لديه قوة المضطهد . إن المهم هو أن لا تُعطى قوة القضاء لجسم دائم : الامر الذي سيجعلها ، إذا صح القول ، غير مرئية و « لا قيمة لها » سياسياً . إن القضية التي تُطرح إذن بالنسبة للسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، هي قضية توزيع هاتين السلطتين المفصلتين ، بين القوى الاجتماعية - السياسية الملموسة التي تُكوّن ، مجتمعة ، الحياة الجماعية للأمة الانجليزية .

إلاّ إننا ننتهين في إنجلترا وجود ثلاث قوى ملموسة : الشعب والنبلاء والملك ( والثانية تشكل القوة المتوسطة بين الاثنتين الأخرى ) .

إن الشعب كجسم يجب أن يُشرّع ، لأن الانسان الذي لديه افتراضاً روحاً حرة ، يجب ، في الدولة الحرة ، أن « يحكم نفسه بنفسه » . لكن هذا مستحيل في الدول الكبيرة ، ومليء بالمساوي في الدول الصغيرة . ولهذا تنشأ ضرورة لوجود ممثلين . إن الشعب يختارهم لكفائهم ، الامر الذي يعرف القيام به جيداً ( في حين أنه ليس مختصاً أبداً لأن يناقش بنفسه الشؤن الأخرى ) . ولا يحد هؤلاء الممثلين اختصاص اتخاذ قرارات فعّالة - فهم لا يجيئون فعل ذلك - وإنما التصويت على القوانين ، ورؤية ما إذا كان قد تمّ تنفيذ القوانين التي صوتوا عليها ، بشكل جيد . وهو امر يستطيعون القيام به بشكل جيد جداً بحيث أنه لا يوجد من يستطيع القيام بذلك جيداً إلاّ هم » .

إن الجسم الذي يمثل الشعب يتقاسم السلطة التشريعية مع الجسم الذي يمثل النبلاء . فهو لا يجب بالفعل أن يكونوا ممثلين على حده ، وإلاّ فإن الحرية المشتركة « ستكون عبوديتهم » . ذلك إنه لن يكون لديهم أي مصلحة في الدفاع عنها لأن أغلبية القرارات ستكون ضدهم » .

إن كلّاً من مجلسي السلطة التشريعية يكبل الآخر بقدرته المقابلة على المنع ، والتي ينبغي تمييزها جيداً عن القدرة على البتّ فهذه القدرة الأخيرة تتجلب بالحق في أن يأمر كل مجلس من تلقاء نفسه أو أن يصحّح ويُعدّل ويعيد صنع ما فعله المجلس الآخر . أما القدرة على المنع فليست إلاّ الحق في إيقاف ورفض ما أمر به المجلس الآخر ، بدون القدرة على مسه . وهكذا لا يكون لمشاريع الشعب ضد النبلاء حظ في النجاح أكثر من حظ مشاريع النبلاء ضد الشعب : إن السلطة توقف لسلطة .

كذلك فإن هذين المجلسين المتميزين للسلطة التشريعية يرتبطان كلاهما بالسلطة التنفيذية . قد أسندت هذه السلطة للملك ( باعتبار أن الفرد الواحد يكون أكثر قدرة على التصرف من عدةفراد ) إلاّ إن الملك نفسه مرتبط كذلك بالسلطة التشريعية . إن الدستور يعطيه الثقل الضروري في شكل حقه في الاعتراض ، وفي حرمة شخصه ( الذي يسمح له بمقاومة التعديلات والدفاع عن مبادئه . وبالمقابل ، فإن السلطة التشريعية تتمتع بموجب الدستور بكل الثقل الضروري لمقاومة

1) كذلك فإن النبلاء ، باعتبارهم « معرضين دائماً للحدس » ، لا يجب أن يدعوا للمثول أمام المحاكم « العادية » وإنما أمام الجزء من السلطة التشريعية الذي يمثلهم ، وذلك بغية التمتع بالامتياز الذي يمتلكه « أقل المواطنين في دولة حرة ، والمثثل في أن يحاكم من قبل أمثاله » ( ص 176 ) .



الملك : وذلك من خلال الدورات المورية التي تُدعى للانقياد إجبارياً ، والتصويت السنوي على الميزانية ، ومراقبة تنفيذ القوانين ( التي تعتبر « الارادة العامة للدولة » ) ؛ واحتمال توجيه الاتهام للوزراء .

قد يجيل البعض للاعتراض بأن مثل هذا الترابط ، والمتمتع المتبادل بين هذه القوى الثلاث من شأنه أن يؤدي لقيام حالة من « الراحة » أو « التعلل » . لكن مونتسكيو ، الذي صاغ الاعتراض ، يجب بتفائل تقني الى حد ما ، « بأن هذه القوى ستكون مجبرة على السير معاً بانسجام ، بفعل الحركة الضرورية للأشياء ... المُكرَهة على السير » . وبعبارة أخرى ، فإن السلطة يمكنها أن توقف السلطة ، لأن ترتيب الأشياء يمنع أن يقوم أي كان بساواة استعمال قوته ( وبهذا يتم استبعاد أي شكل من أشكال الحكم الاستبدادي ) ، وذلك بدون أن تتجمد الآلية السياسية وأن يصبح الانسجام الحكومي مستحيلًا ، وأن يتكرس الشقاق بشكل دائم .

ولكن ماذا يعني الاتحاد في جسم سياسي إذن ؟ . لقد حرص مونتسكيو في التأملات على تحذير القراء من غموض هذا الأمر ، وذلك في معرض حديثه عن موضوع الانقسامات التي أدت لاضمحلال روما . فإذا كنا نرى في الحكم الاستبدادي إتحاداً ، فإنه لم يكن ( كما يسخر بروعة ) إتحاداً بين المواطنين ، وإنما بين « أجسام ميتة مكفنة الواحدة بعد الأخرى » . إن الاتحاد الحقيقي هو :

« إتحاد انسجامي يجعل كل الأجزاء ، التي تبدلنا متعارضة ، تساهم في الخير العام للمجتمع ، كما يساهم تنافر الأصوات ، في الموسيقى ، في الاتفاق الكلي . إن من الممكن أن يكون هناك إتحاد في دولة نعتقد أننا لا نرى فيها إلا الاضطراب . إنه الانسجام الذي تنجم عنه السعادة ، التي هي السلام الحقيقي . إن هذا الحال هو كحال أجزاء هذا الكون المرتبطة أبدياً بفعل بعضها ، وبرد فعل بعضها الآخر » .<sup>١</sup>

الانسجام ، الاتفاق ، الفعل ورد الفعل ، الثقل والكبح المتقابل ، ترتيب القوى وترابطها المتبادل ، لكي لا يقال تعاونها : إننا نرى ، كفاية ، من خلال كل هذه التعبيرات ، الى أي حد من شأن تعبير فصل السلطات ، المكُرَّس والمستعمل بدون غيره ، أن يَضَيِّق ويُوْجِز ويُسَوِّد ويُبْهِر الفكر الدستوري ، الفني جداً ، لمونتسكيو ، المعبر المتحمس ، عما يسميه « النظام الانجليزي الجميل » ، والذي يحلوه أن يؤكد ، بقليل من الغرابة ، أنه « وَجِدَ في الغابة »<sup>(٢)</sup> . إننا نعجب كيف أن بعض السطور ( التي تشكل لوحدها فصلاً ) تكثف هذا الفكر الدستوري بشكل عجيب وبلا

(٢) « مؤلف روح القوانين » يرى أن الانجليز يستمدون فكرة حكمهم من الجرمانيين - وهذا ما سيبخر منه فولتير في تعليقاته ، اللفظة غالباً ، والمحررة عن قصد ، حول المؤلف . - لهذا ، يسخر معلقنا ، لم يجد في غابات ألمانيا مجلس ديهات راتيسبون بدل أن يجد فيها برلمان إنجلترا ؟ . - ولنشر ، ونحن نمر هنا ، الى تأثير الفكرة السأسة « بالجرمانية » أو « القوطية » على مونتسكيو .

(١) أنظر - « تاملات » - في « الاعمال الكاملة » - Pléiade - ص 119 .

غموض : « أريد ، كتب مونتسكيو ، أن أبحث في كل أنظمة الحكم المعتدلة التي نعرفها ، عن توزيع السلطات الثلاث ، وأن أحسب من هنا درجات الحرية التي يمكن أن يشتمل بها كل منها . ويضيف ، في النهاية متباهياً ، بأنه لا يجب دائماً استنفاد الموضوع ، وعدم ترك أي شيء للقارئ ليفعله . إن الأمر لا يتعلق « بجعل القارئ يقرأ ، وإنما بجعله يفكر »<sup>(1)</sup> .

### - الحرية ذات النمط الانجليزي والروح العامة

تتقيد القوانين ، في أغلبية النظم ، بالروح العامة التي تحتلها العادات وأسايب السلوك أكثر مما تحتلها الأسباب الطبيعية . لكن هذا الوضع ينقلب في أمة جعلت من الحرية الموضوع المباشر لقوانينها الدستورية ، وتعلقت بهذه الحرية بشكل عجيب ، لأنها حرية « حقيقية » . فهنا تفقد قوة روح الحرية ، التي تُعبر عنها هذه القوانين ، كل ما تبقى بدرجات متفاوتة ( وهذا هو موضوع الفصل السابع والعشرين من الكتاب التاسع ) . إن الفضائل والعيوب السياسية ، الناشئة عن نفس المصدر : أي الدستور ، توازن تلقائياً وتساهم ، مجتمعة في اختلاف طابع أصيل وجوه .

إن الدور الذي يعزوه المؤلّف للانفعالات وآثارها في الحياة العامة الانجليزية المتمحورة حول حزبين : الاول مؤيد للسلطة التشريعية ، والثاني للسلطة التنفيذية ، يعتبر نموذجياً في هذا الصدد . فبدون هذه الانفعالات ، ستكون الدولة كرجل « صرعه المرض ، ولم يعد لديه انفعالات ، لأنه لم يعد لديه من قوى قط » . وبما أن أثر الحرية يكمن في تخفيض الحزب الذي تفوق كثيراً ، فإن الكراهية بين الاحزاب تبقى ، لكنها تكون ضعيفة . إن الجسم التشريعي ، الذي يتمتع بثقة الشعب ، يهدى هذا الشعب : وهذا تماماً عكس ما كان يحصل في الديمقراطيات القديمة التي كان الخطباء يهجونها ويدفعونها فوراً للعمل . أما هنا فإن للتثبيج ، الذي ليس له توابع عملية ، أثراً طيباً يكمن في أنه يُشدُّ « كل توابض » الحكم ، ويوقظ انتباه كل المواطنين : ألا يعتبر هذا الامر ميزة خاصة بشعب حر كان يخشى ، حتى بدون سبب رصين ، على حريته ؟<sup>(2)</sup> .

وعندما كان الامر يتعلق بخطر حقيقي : كان تُقلب القوانين الاساسية أو أن تهدد قوة اجنبية ما الدولة وتضع ثروتها ومجدها في خطر ، « فحينذاك . . . » ، حينذاك ( ولتتمسك بالافتراض الثاني المهيأ لأن يصبح حقيقة مرات عديدة ، منذ عام 1748 وحتى أيامنا هذه ) ، سيتجمع الكل متجاوزين الصراعات الحزبية ، لفائدة السلطة التنفيذية ، « وستتنازل المصالح الصغيرة للمصالح الاكبر » . وستضحى الامة من أجل الدفاع عن حريتها ، بما لها ورخائها وستحمل الضرائب الاكثر قسوة والتي لن يجرؤ « الامير الاكثر ممارسة للحكم المطلق » على فرضها على رعاياه .

الحرية ، دائماً . فمن أجل التمتع بها وحفظها يجب أن يتمكن كل واحد من قول ما يفكر به . إن المواطن هنا سيقول ويكتب كل ما لم تمنعه القوانين صراحة من قوله أو كتابته . إن أي مواطن في هذه الامة التي تسكن جزيرة ( وهذا أمر مهم ! ) لا يخضع لمواطن آخر . وكل مواطن يقيم

(1) أنظر - الكتاب الحادي عشر - الفصل العشرين .

(2) حول مونتسكيو وفكرة الحرب - أنظر : س. كوتا في « أعمال مؤرخ مونتسكيو » - بوردو - أيار 1955 - ص : 257-263

وزناً لحرية أكثر مما يقيم لمجد بعض المواطنين أو لمجد أي مواطن بمفرده . إن المؤهلات المدنية هي أكثر إجلالاً من المؤهلات العسكرية . إن هذه الأمة ، التي يتعاون السلام والحرية على تحريرها من « الأحكام المسبقة الهدامة » ، تميل للتجارة ، مستفيدة في ذلك من مزاي موقعها المتعزل . فإذا أرسلت جاليات لمكان بعيد ، فإن ذلك من أجل نشر تجارتها ، أكثر مما هو من أجل السيطرة .

ويدي مونتسكيو ، بعد ذلك ، ملاحظات بارعة ، بالرغم من قابليتها للنقاش ، ومن كونها نوقشت بالفعل ! . إنها ملاحظات حول الصلة بين نوع ما من التهذيب ( التهذيب في أساليب السلوك وليس في الأخلاق ) وبين الحكم « المطلق » . ألم يكن عصر تهذيب الرومان هو نفسه عصر « إقامة السلطة التعسفية » ؟ و حول التفضيل الذي يعطيه حكام البلاد الحرة للناس المقيدين ، المزودين بمؤهلات حقيقية ( « كالثروات والجدارة الشخصية » ) ، وليس للمتسككين : المذهنين والمتملقين والمجاملين ؛ و حول ضرورة أن يفكر الأفراد ، في بلد حر ، بشكل جيد أو رديء . لأن الحرية تضمن من آثار هذه المحاكمات الفكرية ( إن العكس تماماً هو الذي يحدث في الحكم الاستبدادي : إذ يكفي أن نفكر ، بشكل جيد أو رديء ، حتى « يُصدم » مبدأ الحكم ) .

بناء على هذا ، يبدو من الطبيعي أن يتكلم الانجليز كثيراً في السياسة ، وذلك مع احتمال توقع حدوث الأخطاء : ألم يُعطِ الدستور لكل الناس حصّة في الحكم وفي المصالح السياسية ؟ إن مونتسكيو يحرص على أن يضيف لهذا سبباً آخر مأخوذاً من المناخ : فقد أعطى المناخ للعديد من الناس « روحاً قلقة » (٣) .

لنحاول الآن تلخيص هذا الفصل « الانجليزي » الكبير الثاني من « روح القوانين » ، الذي غالباً ما كان موضوعاً لتجاهل كبير لفائدة الصفحات المشهورة من الكتاب الحادي عشر ، حول « دستور إنجلترا » .

الطابع الأصل والجموح في آن معاً : إن الأصالة تتجل أيضاً في أعمال روح ( الناس « المتأملين والذين فكروا بمفردهم » ) . أما بالنسبة للجموح : « الأمم الحرة ، رائعة ، أما الأخرى فيمكن بسهولة أكثر أن تكون بلا جدوى » ( فإن دستوراً ، فريداً من نوعه في العالم ، هو الذي كان ، بمساعدة المناخ ، المصدر المباشر وغير المباشر في آن واحد ، لروح عامة بمثل هذه النوعية : ها هي إذن إنجلترا كما رأتها عيون مونتسكيو . إنها ، بكل تأكيد ، عيون معجبة ، بالرغم من هذا التحفظ أو النقد الظرفي أم ذاك . في ذلك العصر ، لم ينخدع مهاجم حاد لروح القوانين ( يُسمى جروفيه (Grevier)) عندما كتب بأن الانجليزي يجب أن يكون « مزهواً » بقراءته لهذا المؤلف .

لكن ، عندما يضيف بأن هذه القراءة لم تكن « خليقة إلا بأن تُدِلُّ الفرنسيين الطيبين » فإن

(٣) يكرر المؤلف هنا أفكاراً معصلة في الكتاب الرابع عشر ، الفصل الثالث عشر : الآثار التي تنجم عن متاع إنجلترا ، ص : 257 : « طابع ما من عدم العصر » ، « شعب يتردد باستمرار ... ولها يستطيع أن ينام » الخ ...

قوله هذا هو أكثر قابلية للنقاش .

الانجليزي المزهو ... لأن أجنبياً ، والاكثر من هذا ، فرنسياً ، كَلَّفَ نفسه عناء الانكباب على مؤسسته ( لحد أنه علَّمه أياها ، حسب كلمة اللورد شسترفيلد الى مونتسكيو ) وقام بالقضاء سلاحه أمام العبقرية السياسية للامة الانجليزية ، والقيمة الفريدة لدستورها ! لقد تأثر مؤلف « روح القوانين » بلا شك ببعض الكتاب الانجليز : ولا سيما بسيدني ، ولوك و بولنغبروك ( Bolingbroke ) ( الذي يعود كتابه حول الاحزاب (Dissertation Upon Parties) لعام 1735 ) . لكنه لم يكن ، بدون شك ، مترجماً أميناً ، بشكل كامل ، لهذا النظام الذي كان يحده جيلاً حداثاً . لانه ، على ما يبدو جيداً ، لم يتبته للدور ، الناشئ ولكن الاساسي ، للحكومة (Cabinet) ولرئيسها « الوزير الرئيسي » الذي سيُسمَّى فيما بعد « بالوزير الاول » : ذلك أن « الاتحاد الانسجامي » سيتحقق في داخل الحكومة « ومن خلالها ، ومن خلال رئيسها ، الذي كان يمثل الصلة الشخصية بين الملك والاغلبية البرلمانية . لقد كانت الاطراف المترابطة بشكل متبادل في التشكيلة الحكومية « مضطرة لان تعمل بانسجام » . وبالأجمال ، فإن مونتسكيو لم يتنبأ ، بما فيه الكفاية ، بكيفية ممارسة البول (Walpole) <sup>(٩)</sup> للسلطة . ومع ذلك ، فإن المفسرين الأقوى حججاً ، والاكثر شهرة للنظام الانجليزي سيتأثرون بشكل واسع به . ومنهم : بلاكستون (Blackstone) في « تعليقات حول قوانين انجلترا » (Commentaries on the laws of England) الصادرة بأربعة أجزاء فيما بين 1765 ، 1769 ، ودو لولم (De Lolme) ، الجنيفي ، في « دستور انجلترا » (Constitution de l'Angleterre) ( الصادر في لندن ، عام 1771 ) ، الذي يُنبي كثيراً في أيامنا هذه ، والذي يعود له الفضل في وصف النظام بطريقة مفصلة جداً ، وأكثر كمالاً من طريقة سلفه البارز ، والذي لا يعتبر بالتأكيد تلميذاً له « بلا شروط » <sup>(١٠)</sup> .

أما فيما يتعلق بالفرنسيين العليين المذلولين ، فإنه يجب أيضاً تغذية بعض الافكار حول ما كان مونتسكيو يتمناه بالضبط لوطنه ، وذلك من أجل تقدير الى أي حد من المبرر لهم أن يكونوا كذلك .

### - الصيقتان : خلاصة .

هل كان مونتسكيو ، في الحالة الاخيرة لأفكاره ، يرى بأن الحرية السياسية ذات النصف الانجليزي قابلة للتطبيق في فرنسا ؟ أو ، بعبارة أخرى ، هل كان يتصور ملكية فرنسية تمثيلية ، تصبح ، بعد قليل من الزمن ، برلمانية ، وتتضمن : مجسداً شعبياً منتخباً ، بنفس طريقة انتخاب مجلس العموم ، ومجلساً أرستقراطياً وراثياً مشابهاً لمجلس اللوردات ، وملكاً ، مثل الملك الانجليزي ، مجرداً من القدرة على البت في الميدان التشريعي ، ومكتفياً بمجرد القدرة على المنع من

(٩) روبرت والبول (1676-1745) : من حزب الويكنز ، سيطر خلال أكثر من 20 سنة (من 1721 الى 1742) على السياسة الانجليزية من خلال توليه لمنصب وزير المالية . وعندما ترك السلطة في 1742 نظراً لفقدانه للاغلبية الكافية في مجلس العموم ، كان قد تمكن من خلق « جتين النظام البرلماني » .

(١٠) حول حروفه (Grevier) : أنظر : « ملاحظات حول كتاب روح القوانين » (Observations sur le livre de l'Esprit des loix) : أ . سوريل في المرجع السابق ذكره . ص : 143 .

خلال حق الاعتراض ( الذي لم يعد يمارسه منذ عام 1707 ) .

الجواب : « إنني لا أرغب قط . . . بالانقراض من أنظمة الحكم الأخرى ، ولا القول بأن هذه الحرية السياسية القصوى يجب أن تُدُلَّ أولئك الذين ليس لديهم إلا حرية سياسية معتدلة . فكيف لي أن أقول هذا ، وأنا الذي أعتقد بأن إسراف العقل حتى هو أمر غير مرغوب به دائماً ، وأن البشر يرتاحون بشكل أفضل ودائماً تقريباً للوسط أكثر من الحدود القصوى ؟ » . لنعترف بأن روح الحذر والخداع وبعض الاهتمام بالمراقبة ، تُشتمُّ من هذه الجمل . ولكن بعد كل شيء ، ألم يضع مونتسكيو كمبدأ ، منذ البداية ، أن القوانين يجب أن تكون مناسبة للشعب الذي سنَّت من أجله ، وأنه سيكون من قبيل « الصدفة الكبيرة جداً » أن تناسب قوانين أمة ما أمة أخرى ؟ .

إن هذا ، على الأقل ، أمر مؤكد . فلقد تمنى مونتسكيو ، صراحة ، لوطنه حداً أدنى من توزيع « القوى » ، وحداً أدنى من الأمن للمواطن ، مقابل الاتجاهات الاستبدادية التي كان يتيبها فيه ، والمنطق المركزي للحكم المطلق ، وذلك دون أن يجروء على الاعتقاد بإمكانية وجود نظام « جميل » كالنظام الانجليزي ، في فرنسا ، وحرية سياسية كاملة بما فيه الكفاية لمنع كل تجاوز في استعمال السلطة .

ولكن ألم تكن السلطة القضائية تُمارس ، في الواقع ، من قبل أجيال مستقلة ، بالرغم من أنه كان هناك ، قانونياً ، اندماج للسلطات بين أيدي الملك ؟ ألم تكن السلطة ، بهذا المقدار ، توفيق السلطة ، في فرنسا ؟ لقد كان من المهم عدم الانحراف بأي ثمن عن هذا الطريق المرسوم . بل كان من الواجب ، بالعكس ، توسيعه وتقليده . لتأمل ، بالأحرى ، السطور التي تتلو مباشرة تحليل ومديح الحرية الانجليزية ، والتي أُشير فيها لفرنسا بشكل تلميح . ( « في الملكيات التي نعرفها » - الكتاب الحادي عشر ، الفصل السابع ) .

« إن الملكيات التي نعرفها ليس لديها ، كالتي أتينا على ذكرها ، الحرية كموضوع مباشر لها ، إنها لا تتجه إلا إلى مجد المواطن والدولة والامير . لكن روح الحرية التي تنجم عن هذا المجد ، في هذه الدول ، يمكنها أن تفعل أشياء كبيرة أيضاً ، ويمكنها أن تساهم ، بنفس القدر ، في تحقيق السعادة والحرية . إن السلطات الثلاث فيها ليست قط موزعة ومسيوكة وفق نمط الدستور الذي تكلمنا عنه . إن لكل من هذه السلطات توزيعاً خاصاً تقترب بناء عليه من الحرية السياسية بدرجات متفاوتة وإذا لم تقترب منها فإن الملكية ستتحول إلى استبدادية » .

إنه تنبيه حذر ، لكنه مُلِحٌّ . وهو يتعلق دائماً بنفس الوسواس : هل يمكن لفرنسا أن تتجنب الهاوية المثابتة باستمرار والتي تهدد ، بلا انقطاع ، الأمم غير المتعقلة التي تنزع كثيراً للانزلاق على منحدر سهل جداً .

من هذا التوضيح ، يُستنتج أن الملكية ، برأي مونتسكيو ، أي الملكية الصحيحة ، الآمنة لطبيعتها ومبادئها ، تبدو قابلة لصيغتين مختلفتين ، لها مدى غير متساوٍ ومستقبل غير متساوٍ الأولى

فرنسية بحثه ، والثانية أنجليزية أو متكيفة مع الانجليزية .

إن الصيغة الفرنسية ، الأكثر ضعفاً ، قلما تلجأ لغير « الحرية القديمة » . فنظراً لأنها كانت ترجح كفة الفئات ذات الامتيازات ، والبرلمانات الحارسة للقوانين الاساسية ، فانها كانت تعرض نفسها للاتهام بالرجعية من قبل النفوس المتقدمة . لا سيما وأنها لم تكن تنص على أي مشاركة للاكثرية ( من المواطنين ) بالتشريع ، وعلى أي تمثيل سياسي لهم .

أما الصيغة الانجليزية ، أو المتكيفة معها ، فقد كان لها مدى مختلف كلياً : إن الفارسي « المتنور » في أواسط القرن الثامن عشر لم يكن بإمكانه إلا أن يحكم بأنها جدية بالانتشار والتقدم . إنها لم تكن فقط تضمن حرية الشعب ، وحرية كل مواطن ( « وأمنه » ) ، وإنما كانت تعطي مجالاً لسلطة الشعب ، في شكل جمعية كانت تمثل بطريقة ما الأمة ، وكانت مدعوة للتشريع والمراقبة السلطة التنفيذية ( وذلك بشكل مشترك مع جمعية النبلاء ) .

إلا أن هذا لا يمنع من كون الصيغتين تتصممان على حد سواء هذين العنصرين الاساسيين ، واللذين لا يمكن فصلهما عن بعض ، وهما : طبقة نبلاء وراثية ، وملك كانت هذه الطبقة تقابله وتوازنه وتدعمه وتحترمه في آن واحد ، بحيث كانت تشكل قوة مضادة ، في غاية الجودة . كما كانت الصيغتان تتصممان على حد سواء ملكية مضبوطة بقوانين ثابتة ، وبالتالي مستقلة عن الارادة الكيفية والظرفية للسيد . وبعبارة أخرى ، فقد كانتا كلتاهما تعبيراً عن الحكم المعتدل : الحكم الذي يضع الخير السياسي « بين حدّين » ، ويحترم الوسط العادل بين السلطة والحرية ( أو على الأقل « روح الحرية » هذه الجندرية بأن تقوم مقام الحرية نفسها ، الى حد ما ) ؛ الحكم الذي لا يعرض نفسه ، بشكل خاص ، لأن ينحدر في أحد الحدين المتطرفين اللذين كان مونتسكيو يخشاهما ، وهما : الدولة الاستبدادية والدولة الشعبية .

وبالاجمال ، فإن كلاً من هاتين الصيغتين كانت تعكس ، على طريقتها ، المزاج السياسي للمؤلف : وهو مزاج « طيب صحة إجتماعية » كان بعيداً جداً عن تقويض المؤسسات القائمة ، لكنه كان حريصاً الى أبعد حد على أن يوقفها على منحدر فسادها ، وعلى أن يعالج ، بشكل خاص جداً ، بعلاجات مناسبة ( تأتي في مقدمتها المقاومة الارستقراطية ، الضمانة الثمينة للحرية الدائمة ) الامم الملكية التي تواجه خطر الاستبدادية <sup>11</sup> .

في نفس الوقت ، كيف نشك بأن روح « الانوار » كانت تعصف لدى هذا المعتدل ، هذا المحافظ ، الذي ، وهو « المتنور » بحد ذاته ، كان يتمنى ويجد من الحسن أن يكون الشعب متنوراً كذلك ، والذي كره ( وقد قال ذلك ) العيش « في زمن الجهل » - ولكن الذي ، وهو الغريب عن كل نزعة تبسيطية وكل إسراف فكري ، حتى ولو كان عقلانياً ، لم يكن لديه شيء من صفات رئيس حزب ، أو مناضل من أحل قضية حزب ، حتى ولو كان هذا الحزب هو الموصوف « بالفلسفي » ،

(11) انظر مقالة حـ . حـ . شوفالييه بعنوان « الصيغتان » التي نشرت في « المجلة الدولية للفلسفة » - بروكسل 1955 - العدد 4 ، ص : 331 .

وحتى ولو كان بقصد الارتقاء « سياسة العقل » (1) .

إلا أن هذا الامر لا يمنع من أن مؤلف حياته سيصبح سريعاً جداً موضوعاً للشهير باعتباره مشوباً بالنزعة الفلسفية والعقلانية ، وكذلك باعتباره صادراً عن « عدو لاهوتي » . وهذا سواء من قبل الجنسينيين (Les jansénistes) ( بحدّة ) في « الكنسيات الجديدة » ، أو من قبل اليسوعيين (Jésuites) ( باعتدال ) في صحيفة تريغو . وقد كان على مونتسكيو أن يكرس كل اهتماماته من أجل كتابة « دفاع عن روح القوانين » (Défense de l'Esprit des lois) .

وقد ظهر هذا « الدفاع » ، بدون إسم مؤلف ، في شباط 1750 . وكان متلائماً . لكن السخرية والنهك فيه لم تؤد إلا إلى تكريس قيمة كرامة وعلوية مونتسكيو ( ومع ذلك ، فإن من الممكن أن نتوقع بأن هذا الدفاع سيُسبب لمؤلفه ضرراً أكثر مما يسبب له من خير لدى اللاهوتيين ، والناسكين في إثرهم ، وأنه لن يمنع إطلاقاً الأداة الصادرة عن أبرشية أندرکس (Index) في 29 تشرين الثاني 1751 ) .

لقد كان مونتسكيو يسخر قائلاً : « كيف يمكن أن نأخذ عليه أن يكون ، في نفس الوقت ، وبشكل تناقضي ، تلميذاً للملحد سينوزا ومتشيعاً للدين الطبيعي ، هذه المرحطة النبوة القابعة من إنجلترا . » ( إن المؤلف لا يعرف قطما إذا كانت إنجلترا مهد الدين الطبيعي ، لكنه يعرف أنها لم تكن مهده هو ) . ويقوم مونتسكيو بهجوم مضاد على اساس الشهير يستشهد فيه بجملة الخاصة بفصول مؤلفه المخصصة للدين ، ويحتج بأنه لم يكن لاهوتياً وإنما « كاتباً سياسياً » و « فقيهاً » ، وإنهم أرادوا أن يجعلوه لاهوتياً بالرغم عنه ، وأنهم جرّوه بالقوة الى ميدان كان يرفض الدخول اليه صراحة ، وينكره : ألم يكن قد أعلن في الكتاب الرابع والعشرين أنه لن يبحث في الاديان ، إلا بالنسبة للخير الذي يُستخلص منها في « الحالة المدنية » . أو بعبارة أخرى ، باعتبارها مؤسسات إنسانية ، فقط وفق طريقة تفكير « إنسانية » ، وليس ابداً في « علاقتها مع حقائق أكثر سمواً » ؟ ألم يكن الاجدر هؤلاء اللاهوتيين المحترفين ( وهي حرفة لم تكن حرفة ) أن يشعروا بأنفسهم « بشمن » الاشياء « الجميلة جداً » التي قالها لصالح الدين المسيحي ، بدل أن يهاجموه بمثل هذه الحجة ؟ (2) .

(1) انظر : ب . عروكلود (P. Grosclaude) - « ماليريب ، شاهد ومترجم عصره » (Malesherbes témoin et interprète de son temps - باريس - منشورات Fischbacher 1961 - ص 161 .

(2) الجميلة جداً في الحقيقة : ومنها على سبيل المثال ما قاله في الكتاب الرابع والعشرين ، الفصل الثالث : « إن الدين المسيحي ، الذي لا يبدو أن له موضوعاً غير السعادة في الحياة الأخرى ، يصنع أيضاً سعادتنا في هذه الحياة . وهذا أمر مثير للاعجاب » . لكن المشتكين على المؤلف كانوا يريدون أن يعتقدوا بأن مونتسكيو كتب هذه الاشياء الجميلة جداً من باب التنكر ، « ومن أجل أن يغني نفسه » . ويقول البيرسويل في هذا الصدد ، ويعمق : « إن مونتسكيو انتصر ( في دفاعه ) على أغلبية الانتقادات التصيلية ، لكنه لم يكن قط على حق فيما يتعلق بالانتقادات الاساسية . لقد كان عليه ، من أجل أن يثبت أرثوذكسيته ، ويؤكد خضوعه ، أن يتنكر ابداً روح القوانين نفسه ، وأن يحرق نصف المؤلف . لكنه لم يستسلم قط لهذا الامر » .

لقد كان هذا الدفاع متلائماً . وبالرغم من أنه غير فعال ، لم يكن يستطيع إلا أن يكون كذلك . لكن فضله يكمن في أنه ألقى توضيحات إضافية حول تقييم مونتيكيو الإجمالي للدين : وهو تقييم « إيجابي إجمالاً » ، ويتجاوز ( على حد تعبير س . كوتا ) الانتقادات التي وجهها لدين متحول إلى خرافة أو متخلف في طقوسية شكلية وبلا روح » .

لقد كان هذا الدفاع متلائماً . لكنه لم يكن قابلاً كثيراً ، بالتأكيد ، لأن يرضي الفلاسفة ذوي التقيد الصارم : هؤلاء المناضلون ، من جهتهم ، في سبيل العقل ، والمقاتلون المنخرطون في العمل ، والذين لم يكن لديهم ما يفعلونه بالموقف المتميز جداً ، المنفصل جداً ، على الأقل ، في التعبير ، والمعادي جداً للاسراف ( لنكرر ذلك ) ، هذا الموقف الذي كان يميز ويضع جانباً الرئيس مونتيكيو ، النبيل والبرلماني !<sup>(1)</sup> .

---

(1) « نجد نص « الدفاع عن روح القوانين » - في طبعة دوراتيه - المجلد الثاني - ص : 410 وما بعدها .



الكتاب الخامس  
إصلاحات أم ثورة ؟

## الفصل الاول

### الانوار أو سياسة العقل

« كل هذه الفلسفة الكبرى التي فعلت ، بالاجمال ، أكثر من  
لوتر وكالفن » .

ا . ريتان .

« إن الفلسفة السياسية للانوار تتردد ، في تطلعاتها الأعم ،  
بين الاستبدادية المستترة ، والاصلاح في النمط الانجليزي » .  
ب . فريهير .

#### 1 - الحزب الفلسفي

معركته

« اعتباراً من عام 1751 حدثت ظاهرة نشر لا نظير لها . إن ما كان يجتر في الظل أخذ ينمو في  
وضوح النهار . وما كان يُعتبر تأملاً لبعض الشخصيات النادرة ، انتشر في أوساط الجماهير . وما كان  
خجولاً أصبح محزاً » ، بهذه العبارات يتصدى بول هازار ، محلل الازمة الذي نعرفه ، لدراسة  
الفكر الاوروبي في القرن الثامن عشر ، من مونتكيو الى ليسينغ (Lessing) . إن النشر المقصود هنا  
هو نشر المواضيع الكبرى للهرطقة : الفرد ، العقل ، الطبيعة ، السعادة ، وهي كلمات أساسية  
أصبحت ، من الآن فصاعداً ، مكتسحة ، وأعلاماً فخورة منشورة تنفرد في رياح القرن . لقد  
أصبحت ، حقيقة ، « محرّضة ولم تعد تخشى وضوح النهار ، بالرغم من الاخطار التي ما زالت  
جديدة . إن وضوح النهار هو ، وضوح نهار الانوار الذي فرض نفسه من أجل تعميد ظاهرة ثقافية لا  
يجعل أي شخص مدى الاهمية الكبيرة التي ستكتسبها بالنسبة للحضارة ( وهذه الكلمة الاخيرة هي  
بحد ذاتها من الكلمات الجليدة جداً التي ظهرت في ذلك القرن ) .

الانوار التي تعني بالفرنسية (Les Lumières) ، وبالانجليزية (Enlightenment) ،  
وبالالمانية (Aufklärung) ، وبالإيطالية (Illuminismo) ، وبالإسبانية (Las Luces) . إن  
الظاهرة ، كالأزمة التي انبثقت عنها ، تسخطي الاطار القومي . إنها ظاهرة أوروبية . صحيح أن  
نفس المصطلح يغطي اختلافات ملموسة في المضمون ، وذلك حسب البلد المعني . لكن المقصود  
منه في كل مكان هو عكس الظل والظلام ، عكس الظلمات التي كان الفكر الأعمى يغطس فيها ،  
فرصة للجهل « وللإحكام المسبقة » « والحرقاة » . إنه عكس ، يعود لكل فرد أن يكتسبه بنفسه  
ولنفسه ، وذلك بفتح عيون الروح ، بالذات ، بأكبر وأوسع ما يمكن .

إن أمانويل كانت (Emmanuel Kant) سيتساءل في عام 1784 ، ما هي الأنوار ؟ وسيجيب : « إنها خروج الإنسان من سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤولاً عنه ؟ سن القصور الذي يعني عدم الأهلية لإستخدام فهمه بدون توجيه من الآخرين ؛ سن القصور الذي يعتبر هو نفسه مسؤولاً عنه ، لأن سببه يمكن ليس في عيب في الفهم ، وإنما في نقص بالقرار ، وبالشجاعة على استخدام الفهم ، بدون توجيه من الآخرين » . إن الفيلسوف الألماني سيغطي وهو يشهد بأوراس (Horace) ، وينظر تقريباً للماضي ؛ شعراً للأنوار ، هو : « تجرأ على المعرفة (Sapere aude) ، ولكن لديك الشجاعة على استخدام فهمك الخاص بنفسك » (1) .

وهو ينظر تقريباً للماضي : لأن « كانت » عندما كتب في عام 1784 ، كانت أوروبا المستنيرة قد أصبحت فعلاً حقيقة قوية ، وتسير في اتجاه لا عودة فيه ، وذلك بفضل جهد النشر الضخم الذي يسمى في أيامنا هذه « بالدعاية » أو بمزيد من الدقة « بالدعاية الأيديولوجية » أو دعاية المعركة الأيديولوجية .

معركة : يقودها من ، وضد ماذا ، ولماذا ، وبأي وسائل نشر ، ومع أي حلفاء ؟ .

من يقودها ؟ بالدرجة الأولى ، أولئك الذين يُسمون بالفلاسفة ، بالمعنى الخاص جداً الذي نعنيه الكلمة في ذلك العصر . ذلك أنه لم يكن هناك ، في الحقيقة ، من شيء غريب عنهم أكثر من التجرد « الفلسفي » والرصانة « الفلسفية » لقد كان التأمل البحث أقل ما كانوا يقومون به . وقد رفض أكثر من حكم متشدد ، في المستقبل ، أن يعطيهم ، بحق أو بخطأ ، صفة « فلاسفة » ، ولم يخصهم بالضبط إلا بصفة « الأدباء » ، وعند الاقتضاء « بالادباء الفيلسوفين » ( على حد تعبير أ . كورنو ) . لقد كان الأديب ، في القرن السابق ، أي قرن ديكارت وسبينوزا يُمَيَّز بعناية عن الفيلسوف ؛ وكان العقل الفلسفي بالضبط يعتبر نوعاً من التخصص التقني . إلا أن أديب « قرن الأنوار » يستحق ، على حد قول فولتير ، أفضل من هذا اللقب ، الأدنى أهمية ، لأن عقلاً « عميقاً وصافياً » يطبع مناقشاته ، ولأن « روحاً فلسفية » حقيقة تُكوِّن ، على ما يبدو ، طبعه . إن الفلاسفة ، في أيامنا هذه ، سيوصفون بأنهم مفكرون أو مفكرون ملتزمون . فهم يعتزمون التأثير في هذا العالم . ويريدون أن يكونوا حاضرين فيه للحد الأقصى ، وأن يعملوا فيه باسم العقل من أجل تحقيق أكبر فائدة لأمثالهم من البشر (2) . إن لديهم اعتقاداً راسخاً يحركهم بقوة ، ويتمثل في أن لهم قدراً خاصاً : هو القدر الذي تلخصه في عام 1780 عبارة ليسنغ : « تربية الجنس البشري » (3) .

ضد ماذا كان هؤلاء المقاتلون أو المناضلون يحاربون ؟ ولماذا كانوا يناضلون ؟

إنهم يعتزمون التحرر من نير عدة أشياء ، من غطت تلك التي كان باسكال وبوسيه يُجِدنها .

(1) انظر أقوال « كانت » في جـ . غيسدورف ( المرجع السابق ذكره - المحاشية 29 - الفصل الثاني - الكتاب الرابع ) .

(2) انظر غيسدورف - ص : 490 وما يليها .

(3) ويمثل العقل بالنسبة للفيلسوف ما تمثله النعمة الإلهية بالنسبة للمسيحي . فكما تحم النعمة على المسيحي أن يعمل ، يحتم العقل على الفيلسوف أن يعمل « ( كما جاء في مقالة « فيلسوف » في « الموسوعة » ) .

من نير الماضي بصفته تلك ( حتى ولو كانت دراسته قد تمت بتحكم وشغف على يد كُتاب ، من أمثال فولتير ، وسعوا التاريخ وجنّدوه . لكن سلطة المثال والتقليد والعادات هي التي وُضِعَتْ موضع التسؤل ) . ونير الكتائس ، وبالمقام الاول الكنيسة ، باختصار ؛ ونير الخرافة واللاهوت ، إلا إذا كان هناك احتمال لظهور « علم إلهي » جديد ومتفتح جداً ؛ ونير الاخلاق المكتسبة ، وذلك بالمقدار الذي تصطدم فيه وجهها لوجه مع الطبيعة ( وبالمقام الاول ما يتعلق منها بالعلاقات بين الجنسين ) .

هل يجب القول أن هذا يعني رفض الدين بحد ذاته ؟ أبداً ، إلا فيما عدا بعض الاستثناءات . إن الدين لَمُزَلْ أصبح موضوعاً للشك ، لكن الدين الموصوف بالطبيعي يتمتع بحظوة كبيرة . لقد ازدهرت مذاهب التأليه . وفي فرنسا ، بشكل خاص ، أصبح « اللادين » العلامة الاساسية لعصر الانوار . وجرى الهجوم على المسيحية بحد ذاتها : أما في البلاد الاخرى ، فإن هذا لم يحصل ، بصفة عامة .

وفيما يتعلق بالمجتمع والدولة ، هل كان الامر يتعلق أيضاً بالتحرر من نيرهما المزدوج ، ورفض المجتمع بذاته ، والدولة بذاتها بسبب أجهزة القهر ، وشبكات الاختصاص والاكراهات المتنوعة ؟ لا . لا حتى بالنسبة للملكية بذاتها ، وهي النموذج الأكثر شيوعاً « للحكم القائم » ( ولكن نعم ، ونعم بالتأكيد ! بالنسبة « للحق الإلهي » ، هذه الزائدة البالية لللاهوت القديم )<sup>(١)</sup> .

وفيما يتعلق بالملكبة الخاصة في ذاتها ، فإن وضعها موضع التسؤل ، لم يكن ، ولا سيما في فرنسا وإنجلترا ، إلا من باب الادبيات المعبّرة عن تهورات معزولة ، وأطيان وأحلام وطوباويات تسير في خط توماس مور وخلفائه . إلا أنه لم يكن لها ، في ذلك الحين ، أي تأثير على الواقع<sup>(٢)</sup> .

إذن ، لماذا هذه المعركة الحامية ، وهذا النشاط المكثف ( وهذا الهيجان - والتعبير ليس مبالغاً فيه - النضالي ؟ ) .

إنها من أجل نظام المعتقدات الجديد الذي تُعرّفه الكلمات الاساسية الجديدة ، أو البطاقات المجردة التي أضفت عليها الطموحات المسيطرة في ذلك القرن ، قيمة شبه صوفية وأثقلتها بالمعاني . إن التحاليل الأكثر تنقيحاً ، والأكثر عمقاً ، والأكثر براعة ، والعائلة للمختصين الأكثر تأهيلاً في أيامنا الحاضرة ، لم تبالغ كثيراً في سعيها لتوضيح المضمون الملموس لفكرة العقل ، وفكرة الطبيعة المرتبطة بها ، وفكرة السعادة ، الغاية السامية التي سيفضمنها إيمان متزايد بفكرة التقدم ( التي ما رالت في حالة صبرورة ) ، الوجه الديناميكي للعقل . وهذا دون نسيان الفرد ، السائر في طريق الانعتاق ، في العديد من الميادين ، منذ بداية عصر النهضة ، والذي اتجهت الروح الأكثر شرعية في

(١) حول الدين - أنظر : ب . هازار « الفكر ... » - المرجع السابق ذكره - ص : 117-131 .

(٢) إن الملكبة ، ( كما يقول ب . هازار في الفكر ... ص : 179 ) كانت « حاجزاً لا يمكن تجاوزه » ، ولم يكن يتطلع إلى قلبه أو روعته إلا بعض الجسورين ، والاطفال الضائعين . إن الفس ميه ( Meslier ) وخاصة موريلي ( Morelly ) الذي ألف في 1755 « مدونة الطبيعة أو الروح الحقيقية لغوائنها » هما من بين هؤلاء الجسورين : إن الفاري - سيلتيي بها في المجلد الثالث من هذا المؤلف ( في فصل « ولادة الاشتراكية » ) .

عصر الأنوار ( والمكبوحه مع ذلك بتيارات أخرى ) لتحديد كل ما يتعلق بتنظيمه الاجتماعي والسياسي - وذلك بعكس النظرة القديمة ، والمستقبلية أيضاً ، له كمجرد « أداة » أو « وسيلة » .

ماذا سينجم عن هذا النظام الجديد للمعتقدات ، وبشيء من الوضوح والدقة ، بالنسبة لما يتصل بحكم البشر ؟ أن المواطن يجب أن يحل محل الرعية . وأن كل سلطة تعسفية ، مرتبطة بالحكم الاستبدادي أو بالنظام الذي ليس له قاعدة ولا قوانين ، والذي استهجنه مونتسكيو ، يجب أن تُستبعد . وأنه يجب على كل ملك أن يقوم بالاصلاحات التي يملئها العقل بهدف تحقيق سعادة الافراد والشعوب . إن كلمات : الانسانية ، وحب البشر ، والاحسان ، التي هي من كلمات ذلك القرن ( مثل كلمة : الحضارة ) تعطي لهذه الدعوة الاصلاحية مضموناً دقيقاً بما فيه الكفاية . وإن الحرب بين الأمم ، تبدو ، من خلال هذه الكلمات ، مُدانة تماماً ، مثل عدم التسامح في الميادين الديني . كما يبدو من الضروري جداً التوفيق بين « حب الوطن » وما يُسمى بالزعة « الصالية » للأنوار : لقد أصبح اللعب بجري ، بطيب خاطر ، بفكرة « مواطن العالم » ، وبفكرة « السلام الدائم » التي يربط بها القس سان بيير (L'Abbé Saint-Pierre) ، منذ عام 1717 ، اسمه بأصرار ، والتي سيتناولها « كانت » ثانية في المقالة (Traité) الشهيرة ، في عام 1795 . ( وهو القارئ الشغوف للمعتطف (Extrait) الذي كتبه روسو حول « مشروع » (Projet) القس سان بيير ) (1) .

وأي وسائل نشر كانت بحوزة المقاتلين ؟

هنا سيأخذ كل برونه التاريخي ، كل من هذا المشروع القومي المكتفي ، الذي سيأخذ شكل قاموس ويسمى بالموسوعة (L'Encyclopédie) ، وهذا التنظيم الدولي ، المكون من جمعيات ، يقال عنها أنها « فكرية » ، وتتجاوز الحدود ، والذي يُسمى بالماسونية (Franc-maçonnerie) .

### الموسوعة

كانت الموسوعة أو القاموس المدرس للعلوم والفنون والمهن ، التي ظهرت الاجزاء السبعة عشر منها ، بين عامي 1751 و1765 ، وسط أحداث طارئة مهمة جداً ، قد ولدت من نموذج إنجليزي : هو دورية شامبرز (La cyclopaedia de Chambers) (1728) . ففي عام 1737 اقترح رامسي (Ramsay) ، الرئيس الاعلى للتنظيم الماسوني - الذي كان شامبرز ينتمي اليه ، رسمياً ، إصدار مؤلف أكثر كمالاً ، يُجمَع فيه « أنوار كل الامم » . ووجه دعوة للعلماء والفنانين من مختلف المحافل في كل أوروبا ، من أجل أن يجمعوا ، بصفة مشتركة ، المواد اللازمة لما سيكون « قاموساً

(1) حول الطبيعة - أنظر : ج . د . اميرارد (J. Ehrard) « فكرة الطبيعة في فرنسا في النصف الاول من القرن الثامن عشر » (Bibliothèque) (L'idée de Nature en France dans la première moitié du dix-huitième siècle) (R. Mauzi) (1963) . وحول السعادة - أنظر : ر . موري (R. Mauzi) « فكرة السعادة في الادب والفكر الفرنسيين في القرن الثامن عشر » (L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle) (Cohn) (1960 - منشورات - 1960) - حول الزعة « العقلية » أنظر : ج . د . غيسدورف ص : 349 وما بعدها .

شاملاً لكل الفنون الليبرالية ولكل العلوم المفيدة .

إن من غير المؤكد قطعاً أن يكون ديدرو (Diderot) ودالمبير (D'Alembert) قد اعترضا ، بانكباهما على الموسوعة الفرنسية ، تحقيق هذا المشروع الماسوني . إنما المؤكد هو وجود وحدة في الالهام بين فلاسفة الأنوار والماسونية ، ووجود أخوة بينهم في المعركة الضارية القائمة من أجل القضية الحقّة ؛ وكذلك أهمية مثل هذا المشروع لمثل هذه المعركة .

إن الامر يتعلق ، بدقة ، بدليل ، مُتَّظَم وفق ترتيب أبجدي ، لمكتسبات المعرفة الانسانية الوضعية . إنه عبارة عن كشف حساب ختامي أو « جرد لما هو معلوم » ( على حد قول ب . هازار ) . إنه جدول عام بجهود البشر « من كل الاجناس ، وكل القرون » . إنه الجدول الذي يجب أن يُستخرج منه ويتجرع التقدم الذي لا يُقهر للانوار . إنه انتصار العقل على كل العقبات . ويعلم ديدرو في المقالة المعنية : الموسوعة « يجب فحص كل شيء ، وتحريك كل شيء بلا استثناء ولا مجاملة . . . ويجب ازدياد كل هذه السخافات القديمة ، وقلب الحواجز التي لم يضعها العقل قط : واعادة الحرية للعلوم والفنون ؛ الحرية الثمينة جداً بالنسبة لها » . ولكن أي جرأة في الفكر كان يفترضها هذا الامر ! . والأ يعود إلّا « لقرن فيلسوفه » غريب عن جُبنِ الذوق أن يحاول إيجاد موسوعة <sup>11</sup> .

إنه لتمديد لفكر ديدرو أن نقول : بأن مثل هذا المؤلف لم يكن يستطيع إلّا أن يركز على قيم قرن كهذا ؛ أي على القيم « الحديثة » ، على المنفعة ، على نشر المعرفة وجعلها شعبية ، وعلى أولوية الانسان .

المنفعة = ألم تكن هذه الفنون الميكانيكية المجهولة كثيراً أو المحترقة في عصر الاختراعات المشهودة : كآلة الحياكة وآلة الغزل والآلة البخارية ( التي جربها ج . وات J. Watt ) تستحق أن يعطى لها انتباه وتقدير جديدين : إنها ستعكس على أولئك الذين كانوا يعملون بها ، وعلى ورشاتهم وتقنياتهم . إن المجتمع سينصف أخيراً هؤلاء الحرفيين الذين كانوا يقدمون البراهين المشيرة للاعجاب على « بصيرة العقل وصبره وموارده » ( على حد تعبير دالمبير ) . إنه سيكف عن احتقار الايدي التي كانت تخدّمه بهذا الشكل المفيد .

نشر المعرفة وجعلها شعبية :

فمقابل باطنية وأنانية الاختصاصي ، كان الامر يتعلق باعادة المعرفة الى الدائرة الاجتماعية التي لم يعد باستطاعتها ( كما أصبح يُظنُّ من الآن فصاعداً ) أن تفتح وأن تشع خارجها . لقد أصبحت فكرة الفلسفة الشعبية فكرة عزيزة في عصر الانوار سواء في المانيا أم في فرنسا . لقد طالب ديدرو بتقريب الشعب « من النقطة التي يوجد الفلاسفة فيها » . أي نقطة ؟ إنها ليست قطعاً البحث العميق عن المجهول ، ولا السعي وراء الميتافيزياء البالية التي لم تكن ( حسب تعبير

(1) أنظر ديدرو في « الموسوعة » - نصوص مختارة ( مقدمة وتعليق ا . سوبول (A. Soboul) باريس 1962-Editions sociales - ص : 89-87 .

كونديلاك (Condillac) الذي يعتبر استمراراً للوك ( هي المتأفزياء الجيدة . إنها بالضبط « مجرد ما هو معلوم » : المعلوم المُرتَّب عقلياً . إن العمل الموسوعي هو عبارة عن « امتلاك فلاسفة القرن الثامن عشر لعالم سيقى بحد ذاته مجهولاً ، فيقولونه كما هو ، ويتخلون عن إدراك حقيقته العميقة » ( ب . غرويتويس B. Groethuysen ) . إنهم يدركون ويكتسبون الواقع ، « الملاحظة حسب الأصول » ، ويستخلصون معطيات علمية ، ويرتبون هذا الكل القابل للمعرفة والمعلوم . وهكذا يتحول ، بواسطتهم ، « عالم المواد . . . الى شيء ما يدركه الانسان ، ويكون له » .

يدركه الانسان ويكون له : وهذا يعني بعبارة أخرى : أولية الانسان . فعليه ، وهو الكائن الذي يحس ويتأمل ويفكر ، ويتنزه بحرية على سطح الارض - كما كتب ديدرو في المقالة المعنونة : إنسان (Homme) - أن يني بقواه فقط ، وبمساعدة الفلسفة التي تتكفل بجعله أفضل أو أكثر سعادة « أثناء هذه الحياة العابرة » ، مدينة البشر . المدينة المتفقة مع العقل والطبيعة ، والتي تتخذ من دراسة الانسان الموضوع الأكثر نبلاً لها . لقد كان لدقة الوصف الذي قام به « السيد ديدرو » لمهنة صنع الجوارب أو لمختلف أساليب « تفصيل قميص » ثمنه ( على حد التعبير الساخر لأحد خصوم الفلاسفة ) ، لكن الفكرة التي كان بإمكان الموسوعة أن تعطيها للقارئ عن الانسان وطبيعته وغايته كانت مع ذلك أكثر أهمية <sup>(٩)</sup> .

وهذا ما كان يراه بالطبع ، القائمون بهذا المشروع الكبير أنفسهم . لأن طموحهم لم يكن شيئاً أقل من تغيير « الطريقة المشتركة للتفكير » . إن الموسوعة كانت تبرز باعتبارها إحدى المناورات الكبرى للفلسفة ، وأكثر من ذلك باعتبارها ( كما قيل غالباً ) « حملة صليبية » حقيقية هذه الفلسفة . حملة موجهة بالمقام الأول - ومن خلال المراوغات والافتعة والحذر والمكر والاسلوب البارع في الانتقال من موضوع لآخر ، والسذاجة المزيفة المَعْوَضَة « للجرأة الواضحة » - ضد العدو الذي يجمع إسمه فقط ، ويلخص ، كل بواعث الكراهية : ألا وهو الكنيسة الكاثوليكية . إن هذا القاموس الفريد يقترح ( كما يقول بول هازار ) طائفة « من الشكوك والتعمرات » ، بدل أن تقبل ويسجل <sup>(١٠)</sup> .

ولكن لنرى جيداً . إن الأمر كان يجري خلافاً لذلك ، في الميدان السياسي والاجتماعي . ألن يستنكر البعض بالمقابل خوف وحذر المؤلفين ؟ . ألن يقول روبسيير نفسه في خطاب شهر استهدف فيه الموسوعيين صراحة بأن حقوق الشعب ؟ . إن النقد الاشتراكي أو القريب من الاشتراكي ، في أيامنا هذه ، سيأخذ ، بطيب خاطر ، على هؤلاء البرجوازيين الملاكين أنهم « عفاوا ، غالباً ، حكمهم على القضايا السياسية العملية » ، بالرغم من تأكيدهم للحقوق العامة للعقل في صياغة

(٩) انظر ب . هازار - المرجع السابق ذكره - الجزء الثاني - ص : 271 - 115 .

(١١) حول الحرفيين - انظر الداليري « خطاب تمهيدي للموسوعة » (Discours préliminaire de l'Encyclopédie) باريس ، Gonthier - 1965 - ص : 54 . وب . غرويتويس ( أصول الروح البرجوازية في فرنسا . المجلد الأول : « الكنيسة والبرجوازية » Tome I - L'Eglise et la bourgeoisie en France . Origines de l'esprit bourgeois ) Gallimard - باريس - طبعة جديدة في 1977 ) .

المؤسسات . لقد كان امتلاك كل فرد لأمواله المكتسبة شرعياً ، بشكل هادي ، يُعتبر من جانبهم ، مطلباً ، شبه مقدس ، نودي به في البداية ضد الملك المطلق ( لنقرأ في هذا الصدد : مقالة الملكية التي كتبها مؤلف مجهول ) » .

### الحلف الماسوني

إنتشرت الماسونية - كما سيكتب جـ . غيسدورف (G. Gisdorf) - « في المجال الذهني للمذهب التأليه المحب للإنسان (Le déisme philanthropique) الذي رشتت نفسها لتحقيق برنامجه . ولم تعط لنفسها وجهاً حديثاً إلا في القرن الثامن عشر » .

لقد أصبحت هذه الحركة ، الانجليزية في أصولها ، أوروبية بسرعة ، بل وحتى أكثر من أوروبية . إن مذهبها التأليهي الذي يعترف بوجود مهندس كبير ، منظم للعالم ، يستبعد ، من حيث المبدأ ، الملحدين : لأنه يفترض في كل البشر الاتفاق على دين « عام » ( أولنقل : دين طبيعي ) . لكن الفكر الماسوني ، من حيث جوهره ، يرفض كل ما يقسم البشر ذوي الإرادة الحسنة ، والمذعورين لأن ينوا مع بعض الجمهوريات العالمية « للاخوة » ، والذين تشكل مصلحة الجنس البشري همهم الوحيد . إن من الممكن أن نصدق فالك (Falk) في « المحاورات الماسونية » (Dialogues maçonniques) للسينغ (1778-1780) الذي يُعرف ، رداً على سؤال صديقه أرنت (Ernst) ، الماسونيين وأهدافهم وفائدتهم ، بأنهم أولئك الذين « يتجاوزون في أنفسهم ، وبمعملهم ، الانقسام الذي يثيره بالضرورة بين البشر وجود الدولة والدول . . . وذلك دون الاضرار بالدولة والدول » . وكضمانة لهذا المشروع يعلن فالك المبدأ الأساسي للماسونيين ، الذين لا يجعلون منه سراً ، وإنما يرفعونه دائماً ، بالعكس ، أمام أنظار العالم بأسره ، وهو : أن يقبلوا في تنظيمهم أي « إنسان شريف » ، وقادر على أن يكون جزءاً منه ، مهما كانت أمته ودينه وطبقته الاجتماعية . إن المقصود ، بكلمتين ، هو إحلال شعور الأخوة محل البرودة والتكتم وعدم الثقة التي يؤلدها ، بشكل طبيعي ، بين البشر وعيهم لاختلافاتهم ( هذه الاختلافات التي تم تجاوزها ، من الآن فصاعداً نتيجة انتابهم للمؤسسة الماسونية ) . أي بديل أفضل وأكثر ضماناً للسعادة بالنسبة لكل فرد ، من هذا ؟ . ولماذا تجتمع الدول البشر إن لم يكن من أجل « أن يتمكن كل فرد بواسطة هذا الاتحاد من التمتع ، بشكل أكثر أماناً وأكثر كمالاً ، بحصته من السعادة ، بحيث تشكل سعادة الدولة من مجموع هذه السعادات الفردية ؟ » ويعلن الماسونيون إن من غير الممكن أن يكون هناك شكل آخر لسعادة الدولة ورعايتها : لأن كل شك آخر يتضمن بالنسبة لأعضاء الدولة « وإزماً بالمعاناة ، حتى ولو كان قليلاً ، يُعتبر بكل بساطة ، شكلاً للطغيان » .

وإذا عدنا الآن للكلمات الأساسية التي أبرزناها سابقاً : الإنسانية ، حب البشر ، الاحسان ، وفي إثرها الاخلاقي ، النزعة العالمية ، وإذا رجعنا الى مذهب التأليه ( وبالضبط : المحب للبشر ) في ذلك القرن ، فإن من السهل أن نتصور أي أداة فريدة من نوعها إنتشر

(1) مقالة « الملكية » - في التوضيحي المختارة - ص: 202-203 .



المجموعة الجديدة ، أو الكتلة الجديدة ، من المعتقدات ، يمكن أن يجدها الفلاسفة في الماسونية ؛ وأن ندرك أي قيمة كانت في نظرهم لهذا الحلف الحميم مع مثل هذه الشبكة الكثيفة من الجمعيات الفكرية التي كانت هي أيضاً جمعيات عمل تبشيري . إنها « كنيسة جديدة غير مربية كما سيقال . ممكن ، لكنها كانت بشكل خاص ، المكان المميز لتجميع نخبة إجتماعية ، أرستقراطية وبورجوازية ، ذات اتجاهات ليبرالية : إنها مكان الموعد المحدد للاعبان « المستيرين » .

### حلف الطغاة المستيرين

لقد كان هناك حلف آخر من طبيعة مختلفة كلياً ، تمكن الحزب الفلسفي من أن يزدهر به . إنه حلف غير متتظر ( كما يُعتقد للوهلة الأولى ) . حلف متملق ؛ ومثل أحياناً للقول بأنه كان مخادعاً أكثر مما كان أكيداً . ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أنه كان ، في زمن تألفه أو لنقل في سنّه المتقدمة ، نفسياً وفعالاً ، إنه حلف « الطغاة المستيرين » - الذي أذهل المخيلات وشغلها بقوة ، ولسبب - . إن الذاكرة التاريخية تستحضر فوراً « الثنائين » العاصفين بدرجات متباينة : ثنائي فريدريك الثاني وفولتير ، وثنائي كاترين الثانية وديدرو ، لكي لا نذكر إلا الشخصيات البارزة . أما إذا صعدنا الى فترة سابقة فإن الذاكرة التاريخية ستبحث الاسطورة الافلاطونية للفلاسفة - الملوك ، من خلال السيرة الذاتية لأفلاطون : حيث نجد الفيلسوف مفتوناً ومغدوعاً بالطاغية ، والفكر مجتذباً ومخطوفاً من قبل السلطة ، وواقعاً في فخها . وطلما أن الفلاسفة ليسوا في السلطة ، أي ليسوا فلاسفة - ملوك ، أو أن الناس الذين يتولون السلطة لم يصبحوا بعد فلاسفة ، أي ملوك - فلاسفة ، فإن أمراض المدينة التي تنخرها أزمة الروح تبدو مستعصية : هكذا كان أفلاطون يعبر عن قلقه كموطن صالح ، ويصف كطبيب ميتافيزيقي العلاج . هل كان سيتعرف في فولتير وديدرو وهلفيتوس ( Helvétius ) وهو ليخ ( Holbach ) الذين يشكلون فريق الموسوعة ، على هؤلاء « الفلاسفة الصافين والحقيقيين » الذين كان يتوجه إليهم بالنداء ؟ إن هذه مسألة أخرى .

إن تعبير « الاستبدادية المستيرة » هو تعبير سيء . إنه لم يكن ، والحق يقال ، من تعابير ذلك العصر ، ولم يُعمم إلا في القرن التاسع عشر على يد بعض المؤرخين الألمان . إن هذه الاستبدادية لا تستجيب للتعريف الذي أصبح كلاسيكياً ، حتى ولو انتقد ، والذي كان مونتيكيو قد أعطاه . إنها بالاحرى ( وعلى حد تعبير ج . اليل ( J. Elul ) « تحول في الحكم المطلق » . إن تعبير « الحكم المطلق المستير » ( الذي اقترحه في أيامنا هذه ، مارسيل بريلو ( M. Prélot ) يبدو أكثر ملائمة . لهذا فإن من المناسب ، إطلاقاً منه ، عرض التقرير الخاص بصيغة حكم مدعوة للعديد من التطبيقات المموسة ، ومهمة لأن تعرف انطلاقاً ثم انحطاطاً - كان لها آثار عميقة جداً ، ولأن تورث لسياسي المستقبل « نموذجاً » إيجائياً ، ليكون موضوعاً للتأمل !

وإذا كان الأمر الاساسي هو أن يسود العقل ويحكم البشر بدل ، التقاليد والعناية الألهية ، المغتصبين ، فلماذا كل هذا الاهتمام بطبيعة الملك السيد ، منذ اللحظة التي اكتسب فيها الأنوار ،

(1) انظر = ب . هازار - « الفكر ... » ( المرجع السابق ذكره - ص : 263 ) .

وقرر أن يضع في خدمتها وسائل الدولة ؟ أليس السيد الاستبدادي والمسلح بقوة ( إذارؤيت الامور بشكل جيد ) أكثر قدرة حتى على القيام بالأصلاحات العملية التي يتطلبها تقدم النفوس والعلوم والفنون والمعادن الخاصة والعامة ؟ . ونظراً لأن من البديهي جداً أن لا تكون جماهير المحكومين متعلمة بما فيه الكفاية ، وبالتالي مستنيرة ، بحيث يمكن لهذا التقدم أن ينطلق من الأسفل ، من الانسان « العادي » ، فإن الرأي يضع آماله ، ليس في الطريق الديمقراطي ، وإنما في الطريق الاستبدادي : الامر الذي يعني التوجه لأمراء حكماء ونشيطين ، تلامذة وأصدقاء للفلسفة والفلاسفة ، وجديرين بأن يفرضوا هذا التقدم الضروري ، من الأعلى . وكما سيؤول توكوفيل (Tocqueville) بالطريقة الأكثر إيجازاً : « إن الامر لا يتعلق إذن بتهديم السلطة المطلقة ، وإنما بهلئلا »<sup>(١)</sup> .

وبما أن فريدريك الثاني ، ملك بروسيا ، الذي حكم بين عامي 1740 و 1786 ، يعتبر عموماً النموذج الاصل لمثل هذه الصيغة من الحكم ، المدعوة لأن تنتشر شيئاً فشيئاً فيما بعد ، في العديد من بلدان أوروبا القارية ، فإنه يجب أن نبحث لديه أولاً عن السمات التي استحكمت بفضلها سلطته المطلقة صفة المستنيرة .

إنها سلطة مستنيرة ، بدون شك ، بالمقدار الذي يلح فيه صاحبها على فكرة خدمة الدولة ( التي ، لم تكن ، بالتأكيد ، غائبة عن ذهن لويس الرابع عشر ، الذي يعتبر النموذج الكلاسيكي للحكم المطلق ) ، ويستغرق في هذه الخدمة ، ويضني نفسه في هذه المهمة ، ويمتزم أن يكون موجوداً في كل مكان ، وقادراً على كل شيء ، وأن لا يترك أي قضية هامة تغفل من انتباهه . ولقد كان يحلو لفريدريك أن يجمع في تسمية « الخادم الاول للدولة » النبيلة والاصطلاحية والمجردة الى حد ما ، تسميات القاضي الاول ، والمالي الاول ، والجنرال الاول ، والدبلوماسي الاول ( وهي كلها تسميات ملموسة ) ، لأنه كان يعتبر أن نظام الحكم المدار جيداً يجب أن يكون مترابطاً مثل « النظام الفلسفي » ، وأن لا ينشق ، بالنتيجة ، إلا عن رأس واحد ، هو رأس الملك السيد .

إنها سلطة مستنيرة ، بالتأكيد ، لأن صاحبها لا يبرر قدرته على كل شيء ووجوده في كل مكان بالحقق الالهية بأي طريقة كانت ( فهو يوافق على أن الملوك « بشر كالآخرين » ) . وإنما هو يبررها فقط بتبادل الخدمات المنفعة كلياً بين المحكومين والحكام : أليس من مصلحة الاوائل وراحتهم وحفظهم أن يأخذهم واحد من أمثالهم على عاتقه ، وانه يعطوه ، بالمقابل ، السمور ؟ . إنها فكرة عقد الحكم القديمة ، التي عادت لتصبح عصرية والتي يعود لها الفضل بأن تكون عقلانية بصفة بحيث : إنها عقلنة الدولة ( كما سيقول هـ . بيرين (H. Pirenne) ) .

إنها سلطة مستنيرة أخيراً ( وهذا ما يجب قوله ، بشكل خاص ) في موقفها من الكنائس ، معاقل الأحكام المسبقة ، والعدو للدود للفلاسفة . إن فريدريك يحترم كل العبادات لكنه يحترم البقاء محايداً فيما بينها . أنه يريد أن يكون محايداً ، كما يوضح ، بين « روما وجنيف » . لأن الامر لا

(١) جـ . تـ اـ لـ لـ (J. Elul) في مقالة « الحكم المطلق » (Absolutisme) - الموسوعة الملية .

يتعلق ، كما كان يتباهى بالقول ، بتكرار غلطة لويس الرابع عشر ، التي كانت مشؤومة بالنسبة لفرنسا ، والتي تتجلى بالقيام ، ميكافيلياً ، بمعارضة كنيسة باخري . إن المرة ، بالنسبة لفرديريك ، « يصنع خلاصه » بالطريقة التي يراها صالحة ، ولا يهم من أي حزب ديني هو ، لأن الجميع ، بنظره ، مواطنون .

لأن هذا لا يمنع من أن تكون هذه السلطة المستترة مطلقة أيضاً ( إن لم تكن مستترة بالمعنى الذي قال به مونتسكيو ) . إنها تخضع لقواعد ولقوانين . لكن هذه القواعد والقوانين تنبثق منها حصراً ، وتعتبر عن إرادة ملكية هي ، عملياً ، أقل تعرضاً للعراقيل من إرادة لويس الرابع عشر : إنها إرادة حررت نفسها عملياً من منطق الفكرة التعاقدية . إن فرديريك لا يريد ولا يستطيع أن يريد ( وهو الذي يستطيع فعل كل شيء ) إلا خير شعبه . إن هذا الخادم الأول للدولة يعتبر نفسه - باختلاس ، إجمالاً - ملزماً بالعمل كما لو كان عليه ، في كل لحظة ، أن يقدم حساباً عن إدارته لأولئك الذين يجب أن يسميهم « مواطنيه » . وقد يكون من الجميل أن نراهم يحرقون على أن يطلبوا منه مثل هذا الحساب ! لكنهم ، في الحقيقة ، كانوا يتصرفون باعتبارهم رعاياه<sup>(1)</sup> .

هكذا ارتسم النموذج الفرديريكي الذي ستبته كاترين الكبرى ، التي حكمت بين عامي 1762 و 1796 ، بعفويتها الخاصة ، وبدون أن تهمل استخدام أسلحتها كامراً ، وذلك بحرصها على أن لا يجهل أحد في أوروبا المستترة حماسها الاصلاحى ، المكبوح بواقعية سليمة . إنها ستعتمد ، للقيام بذلك ، وبحق ، على « فلاسفة باريس » الموزعين لأوسع دعاية ممكنة وهم : فولتير ، ودالمير وديدرو . . . .

ويمكن أن نرى في جوزيف الثاني ، ملك النمسا ، ( الذي شارك في الحكم في 1765 ، ثم حكم لوحده من 1780 الى 1790 ) النموذج لمرحلة جديدة من الظاهرة المدروسة ، مرحلة أكثر إنسانية ، و « عجة للبر » وأقل سطوعاً وبروزاً . إن ابن ماري تيريز ، الراغب بحرارة في تحقيق السعادة لرعاياه سيفشل أيضاً على كل الاصعدة ، لأنه جعل الفلسفة ( كما كان يقول ) « مُثَرَعَةً لامرأاطوريته . ولهذا اقترح أن تكتب على شاهدة قبره الكلمات التالية : « هنا يرقد جوزيف الثاني ، الذي كان تقيساً في كل مشاريعه » .

ويجب أن نذكر في هذه القائمة غير الحصرية ، غوستاف الثالث ، ملك السويد ، وستاتيسلاس - أوغست بونياتوفسكي ( Stanislas-Auguste Poniatowski ) ، ملك بولونيا ( الذي كان عشيقاً لكاترين الكبرى ) ، وشاول الثالث ، ملك اسبانيا ( مع كونت اراندا (Aranda) ، وجوزيف الاول ، ملك البرتغال ( مع المركز دو بومبال (De Pombal) ، وكريستيان الرابع ، ملك الدانمرك ( مع ستروني (Struensee) ، الطبيب الفيلسوف الذي هيمن على هذا النصف مجنون .

(1) انظر : أ . لافيس (E. Lavisse) « شباب فرديريك الكبير » (La jeunesse du grand Frédéric) - باريس 1891- Hachette ، و : ب . غاكسوت (P. Gaxotte) - فرديريك الثاني - ملك بروسيا (Frédéric II, roi de Prusse) - باريس 1967- Fayard .

والذي كانت زوجته عشيقه له - والذي أصلح المملكة ، في فترة وجيزة وبشكل جذري وفقاً لروح الأوار ) . « لانه ، وكما يشير لذلك بول هازار ، عندما لم يكن الملوك يكفون ، كان الوزراء هم الذين يساعدونهم » . لا يهم : إن التيار الفلسفي ، الموسوعي ، المعادي - للكنائس كان يتقدم متحدياً العرافيل ، وملحقاً ضرراً كبيراً بالاحكام المسبقة <sup>(1)</sup> .

ولئن كان هذا الحلف بين الفلسفة والسلطة هشاً وغامضاً ، فإن كلاً من الحليفين كان يعتقد بأنه يستخدم الآخر ، ويعتزم فعل ذلك . ولئن كان انحطاط هذه الصيغة سيتبع انطلاقها الملحوظة جداً ، باعتباره مسجلاً في مضمونها نفسه ( لأن المحكومين ، وبالمقام الأول في فرنسا ، انتهوا للمطالبة ، حتى ولو كان هذا قليلاً في البداية ، بأن يكون لهم الحق بأبداء الرأي ؛ ولأن الرأي العام والاعيان والكتاب سينحازون ، بعد إجراء كل الحسابات « للحرية المستترة » ) ( على حد تعبير ليريتيه ) : فإن أي شيء من هذا القبيل لم يكن من شأنه أن ينقص من الأهمية الجوهرية للظاهرة . لقد أدت هذه الطاهرة في أوروبا رسالة تاريخية حقيقية ، هي رسالة التسوية بين الحكم المطلق الكلاسيكي والانوار ( وذلك سواء في التطبيق أم في النظرية ، الغامضة الى حد ما ، ولكن الكافية) . إن الانوار تدن لها بالانتصار الأول والجزئي ، الذي تحقق في ترتيب مبشر ، على الاتساع الديني ، والحمود الاحتياجي ، وعلى المفاهيم اللاعقلانية والمتخلفة للدولة . لقد كان الحلف غير المنتظر والمخادع ( لنكرر ذلك ) نغياً وفعالاً بالنسبة للحزب الفلسفي . فبعد وزن كل الامور جيداً ، يمكن القول ، بأنه استمداد ، على المدى البعيد على الأقل ، من الملوك ، أكثرهما استفاد الملوك منه <sup>(2)</sup> .

### نحو الانتصار

لقد قاد هذا الحزب ، بصفة عامة ، على نحو رائع ، وعبر عقبات الزمن ، ما أسماه شعراء ذلك العصر ، « بزورقه الصغير » . لنحكم على ذلك من خلال تذكير موجز بمنحنى تقدمه .

لنتطرق ثانية من عام 1748 ، تاريخ ظهور « روح القوانين » . فخلال السنوات العشر التالية حدث تدفق في المؤلفات التي كانت عناوينها وأسماء مؤلفيها تقول الكثير : ففي عام 1749 ظهرت الاجزاء الثلاثة الأولى من التاريخ الطبيعي (L'Histoire naturelle) لبيفون (Buffon) و « رسالة حول العميان مخصصة للذين يسمرون » (Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient) لديدرو ؛ وفي 1750 ، صدر « خطاب حول العلوم والفنون » (Discours sur les sciences et les Arts) ، لروسو ؛ وفي 1751 ، ظهر « خطاب تمهيدي للموسوعة » (Discours préliminaire à l'encyclopédie) لدالمبير ، وهو الجزء الأول من الموسوعة . ثم بدأ الايقاع يتباطئ : ففي 1753 صدرت « أفكار حول تفسير الطبيعة » (Pensées sur l'interprétation de la nature) لديدرو ؛ وفي 1754 « بحث في الاحساسات » (Traité des sensations) لكونديدياك ؛ وفي 1755 ، صدر

(1) . حول جوزيف الثاني - أنظر : ك . بادوفر (K. PADOVER) - « حوريف الثاني ، الأمير بطور الثوري » (Joseph II, l'empereur révolutionnaire) - مارس - 1936 ( مترجم عن الانجليزية ) .

(2) . انظر : كورنو - المرجع السابق ذكره - ص : 309 .

« الخطاب » الثاني لرومو حول « أصل وأسس اللامساواة بين البشر » (L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) صدرت في 1756 وفي محاولة حول أخلاق وروح الأمم » (Essai sur les mœurs et l'Esprit des nations) لفلتير ؛ وفي 1758 طهر في الروح » (De l'Esprit) هلفيتيوس ، « والجدول الاقتصادي » (Le tableau économique) لكنياني (Quesnay) مؤسس المدرسة أو الطائفة المسماة بالفيزيوقراطية أو الاقتصادية .

خلال السنوات العشر هذه ، تشكل الحزب ، وكان حزباً محارباً ، كما نعرف ، نُظِم معركته ، وكان فولتير ( كما قال ر . بومو (R. Pomeau) ) هو الذي يقوده ويوجهه ويحركه ويجمعه ويحث على العم بلا كلل ، ويحرص على بذر البذرة الصالحة ، بذرة « الانتاق الكبير » الذي أراد أن يكرس نفسه له . لقد كان لفلتير هذا حس حاد بالخطر - الحقيقة - التي تهدد ، في زمن المراقبة وأحكام البرلمان ، الفرقة المقاتلة وتغيرها - كما يشهد البعض - على التحول إلى « طائفة سرية » ، وذلك بالرغم من حماية ماليزرب (Malesherbes) مدير المكتبة لها ، أو تسامحه معها . أي تكتيك ينبغي اتباعه أمام هذه الاخطار ؟ إنه الاتحاد والمهارة الحذرة . الاتحاد ، أي الشعور بتضامن وثيق يتجلى من خلال التشاور والتعاضد والسير بشكل متراص مثل « الكتبة المقدونية » . فطالما كان الاختيار متحدين « فإنهم لن يُسُوا » . ولكن الحذر أيضاً مع المهارة : وهو ما يتجلى في تجنب مهاجمة « الله والشيطان » في آن واحد ، أو الكبار الذين يجب السعي لكسب تأييدهم ، والكهّان الذين يجب تخفيضهم جذرياً . فعندما يكون العدو مقسماً كما ينبغي ، فإن القلاع ستسقط ، وسينم الاستيلاء على النقاط الاستراتيجية .

ولنصل من هذا إلى سنوات 1760 حيث سيكون لدينا الحق بالتفكير بأن المباراة قد كُتبت . لقد عبّر فولتير عن رضاه وإنهائه في عام 1763 بقوله في « بحث حول التسامح » (Traité sur la tolérance) « إن كل أوروبا تقريباً عبّرت وجهها منذ خمسين سنة » . وهذه الرسالة ، المؤرخة في 15 ايلول من نفس العام ، والتي كتبها إلى هلفيتيوس ، ألا تنتشق حبور الانتصار ؟ الانتصار المتوقع أن يكون قريباً جداً ، والذي يكاد يلمس إذا مددنا له الذراع . لنقرأ :

« إن هذا العقل الذي طالما اضطلع به يكسب كل يوم موقعاً . . . ومهما كلف الأمر فسبحصل في فرنسا ، لدى الناس الشرفاء ما حصل في إنجلترا . . . وسنأخذ شيئاً فشيئاً حريتنا النبيلة في التفكير . . . إن الشباب يتكوّن . . . » ، لقد اكتسب إسم الفلاسفة منذ ذلك الحين كل معناه . إنه يحترم ، ولم يعد الوقت وقت توجيه الشتائم للفلاسفة في خطب حفلات الاستقبال التي تنظمها الأكاديمية . لقد أصبح الناس الآن مجبرين على « تخفيض ألبصاهم أمام الفلاسفة . . . وأصبح من مصلحة الملك ، ومصلحة الدولة أن يحكموا المجتمع . فهم يوحون بحب الوطن ، بينما المتعصبون يميلون له الاضطراب . ولكن . . . حذار من التعرص لهم قط بأقوال يمكنهم أن يسيثوا . استمعوا لها » (1) .

(1) منجد هذه الرسالة في المختارات من نصوص « الروح » هلفيتيوس التي قدمها عي بس (Guy Besse) Editions Sociales - باريس - 1968 . وحول « المرحلة الخامسة » من معركة الأسوار ، أنظر : بول =

في عام 1765 : سنكتمل الموسوعة ؛ وتسقط القلاع ، ومنها الاكاديمية والصالونات ؛ وسيطرده اليسوعيون من إسبانيا على يد الكونت دو أراندا ، وزير شارل الثالث ، بعد أن طردوا من البرتغال ، ثم من فرنسا . وستعرف ديدرو على حسنات كاترين الكبرى .

إن سنوات 1760 هذه ، ستكون أيضاً سنوات المؤلفات الكبرى لجناك روسو . ففي 1761 ظهرت « هيلويس الجديدة » (La nouvelle Héloïse) ، وفي 1762 « العقد الاجتماعي » (Le Contrat social) و « أميل » (Emile) ، وفي 1764 « رسائل مكتوبة من الجبل » (Lettres écrites de la montagne) .

ولكن ، في ذلك الحين ، كان روسو قد قطع صلته ، منذ عدة سنوات ، بالفلاسفة . لقد شعر « هذا الغريب بين البشر » ( على حد تعبير غرويتويسن ) ، من خلال الممارسة بأنه غريب ، بشكل خاص ، بين الموسوعيين ( بالرغم من صداقته الحسنة جداً مع ديدرو ) . وبالأجمال ، فإنه كان ، بالنسبة للحزب ، شخصاً متخلياً عن القضية . والاحزاب تكون قاسية على المتخلفين عن القضية .

إن جوهر الامر يكمن في أن الفكر السياسي القوي والحاسم ، لمؤلف العقد ، يبقى ، بالرغم من صحة عقلانيته ، مستقلاً عما يُوصف ، في التعابير المستعارة من امثالية الانوار ، بسياسة العقل : سياسة فولتير وديدرو ، سياسة هلفيتيوس وهولباخ ، وأيضاً ، وبعد كل حساب ، سياسة هيوم ، مهما كان عبقراً ، وأخيراً ، سياسة الفيزيوقراطيين أو الاقتصاديين . هنا ، كما في أي مكان آخر ، يقف روسو على حده ، على حده بشكل جذري ، و « سياسته » لا يمكن أن تعرض إلا على حده .

## 2 - فولتير وديدرو :

إنهما الشخصيتان البارزتان في أوروبا الانوار . فكلاهما ( وعلى الأقل لفترة ما ، بالنسبة لديدرو ) استهوتهما صيغة الحكم المطلق المستتير . وكلاهما كاتبان كبيران ، ومختلفان ، فضلاً عن ذلك ، جذرياً . لقد كان لدى فولتير موهبة ضخمة في خدمة العقل ؛ لهذا سُمِّىَ عنه أنه « شهوة العقل » . وكانت لدى ديدرو ، أو قوة الطبيعة ، أجزاء من عبقرية متدفقة وغير منظمة . إن أياً

---

= اورليك (P. Ourliac) في « الرأي العام في فرنسا من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر » (L'opinion publique en France du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle) (باريس - P. U. F. - 1957) ص 37-40 . و .

بومو (R. Pomeau) في « فولتير بنفسه » (Voltaire par lui-même) - باريس - Seuil - 1955 . ص : 33 .  
(1) أطر . إريك ويل (E. Weil) في « جان جاك روسو وسياسته » (J. J. Rousseau et sa politique) (في مجلة نقد (Critique) - العدد 56 - كانون الثاني 1952) .

(2) ب . غرويتويس « فلسفة الثورة » (La philosophie de la Révolution) - باريس - Gallimard - 1956 . ص : 62-66-70-73 .

منها لم يكن مفكراً سياسياً ، من الدرجة الاولى . ومع ذلك فإنها يجسبان ، كل بأسلوبه ، في عدد المفكرين السياسيين .

#### أ - فولتير أو شهوة العقل (1694-1778)

لقد أعاد مونتسكيو ، بدون شك ، العبادة لهذا العقل الذي رأى فيه « أنبل وأكمل وأطيب حواسنا » . إلا أنه كان يستخلصه من فوضى القوانين والأعراف ؛ وكان يقرن بألف شك ، ويضع لألف معطية ، ويتحالف ، خصوصاً ، مع « الأحكام المسبقة » . أما فولتير فقد عارض هذا المقدار من النسبية ، بنوع من « الشرعية الكلية » ومن إطلاقية العقل .

ويقدر ما كان يتقدم في العمر ، كانت تنمو كراهيته لكل ما بدا له أنه ملطخ باللاعقلانية ، أي بالعبث . وقد أخذت هذه الكراهية إنجهاً معادياً ، أكثر فأكثر ، لرجال الدين وللكتاتوليكية ولللمسيحية في آن واحد . إن سحق الكرية أي المسيحية سيتحول لدى هذا التاليفي (déiste) إلى هوس . إنها مهمة سلبية وتتطلب « محارباً كبيراً » كما قال ، وكما أحس بنفسه . لكنها مهمة ضرورية ، مهمة أولية ، تأتي قبل مهمة التأكيد والبناء ؛ مهمة تعليم كل إنسان الاستعمال الحر لعقله ضد الجهل الضار للاديان الوضعية ؛ مهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد .

لدى كل فرد ، وكل إنسان . . . أحقاً ! . إن فولتير ، بشكل أساسي ، يعتمد على نوع من استقرائية الفكر ( « أربعون الف حكيم ، هذا تقريباً كل ما يلزم » ) . إنه يُعلم بأن النور يجب أن يهبط على درجات ، وأنه لن يكون هناك مجال لتعليم عامة الشعب ، « السوق » - كما حدث له أن كتب بدون مجاملة - . وكان يفهم بتعبير الشعب : « الدهماء الذين ليس لديهم إلا أذرعهم من أجل العيش » والذين كان يميز من بينهم الحرفيين « الأكثر ارتفاعاً » والذين بدأوا « بالفقراء » في كل أوروبا . هل يجب التفكير (مع ر . بومو) (R. Pomeau) بأن هذا الاحتقار يعبر جزئياً عن « نفاذ صبر رجل التقدم » المتخاصم مع عامة الناس المنغلقيين على نظراته ؟ . ويبدو ، مع ذلك ، أن إقامته في فرناي (Ferney) اعتباراً من عام 1760 ، واحتكاكه مع الوقائع الاجتماعية في جنيف التي كانت قاسية بالنسبة للصغار ، قد خففت من هذا الاحتقار لفائدة اهتمامه الحار بالعدالة .

هل يمكن أن نستخرج من الاعمال الضخمة لفولتير ، أمير رسائل الهجاء ، وملك صحافي الرأي ، مجموعة منسجمة من الأفكار العامة حول السياسة ؟ إن هذا الامر ما زال موضوعاً للنقاش .

إن من الممكن الظن بأن هذا العقل المتوقد والمستعجل لم يتأمل بشكل رصين بأسس الحقوق

---

١١ المرجع السابق - ص 73-77 . و : ر . بومو : « دين فولتير » (La religion de voltaire) - باريس - 1956 و  
« سياسة فولتير » (La politique de voltaire) - باريس - Colin - 1963 .  
(2) بومو - سياسة فولتير ( المرجع السابق - ص : 22-24 ، 44 ، 47 ) .

الفردية . لكنه كان لديه شعور حاد بقيمتها ، وبضرورة تنمية وعي واضح عنها لدى الفرنسيين . ولم يدرك أي شخص ، بشكل أفضل منه ، الاصلاحات الملموسة التي تتطلبها حماية هذه الحقوق في حينه ، أو في المستقبل القريب . إننا نجد لديه « القائمة الأكثر وضوحاً » والأكثر حيوية ، أو بالأجمال إحدى أكثر القوائم نباهة والمتضمنة للتجاوزات التي أدت لضياع النظام القديم » (1) . إن مجموع هذه الاصلاحات التي طالب بها فولتير ، بلا كلل ، خلال عشرين سنة ، لن تشكل ، بلا شك ، وكما يشير لذلك جـ . لنسون (G. Lanson) .

« بناءً فلسفياً جميلاً ينمو في المجرد من أجل مجد الروح الانسانية ، وإنما هي سلسلة من التصحيحات والاصلاحات للبناء الاجتماعي القديم ، والتي لا يمكن تصورها منفصلة عن الواقع الذي تستند اليه . لقد تساهل فولتير عن التنقيحات التي تطالب مشاعر الحرية والمساواة والانسانية ، التي تُكوّن بنظره الضمير الاجتماعي والعقل في زمنه ، بإدخالها في كل جزء من أجزاء الحكم والادارة » (2) .

إن النقاش حول الكلمة الأخيرة لفولتير السياسي ، والذي ما زال قائماً حتى الآن ، هو التعلق بموضوع أشكال الحكم .

إن تفضيلاته لم تكن تذهب ، بالتأكيد ، للديمقراطية التي هي سلطة العدد . فقد كان يكره الفوضى التي كان يصفها « بالطغيان الصاحب » . ولكن كيف اهتدى عبر متغيراته ، إن لم نقل تناقضاته ، الى طريقة الخاص باختيار أفضل نظام ملكي ؟ . لقد امتدح المؤسسات الانجليزية ( لتذكر الرسائل الفلسفية ) . وكان التعلق للمستبددين المستترين : من فريدريك تلميذه الغض والمخيب للأمال ، الى كاترين ( موضوع مثل هذا المديح الغريب الذي كتبه عنها : « المدهشة » ، « سمراميس الشمال التي أرسلت خمسين ألف رجل الى بولونيا لاقامة التسامح وحرية الضمير » ) ، الى غوستاف الثالث ، ملك السويد الذي هنأه لأنه أعاد الحكم المطلق .

ومع ذلك فإن هناك نقطة مؤكدة وهي أن سياسة العقل والتقدم ، في فرنسا ، كانت ، في نظره ، تلك التي قادها هنري الرابع شخصياً ؛ ولويس الرابع عشر بالقدر الذي « كَوّن » فيه شكلياً الامة وجعل من الدولة « كلاً متظماً » ، كان كل خطفيه ينتهي بالمركز (3) ، ولويس الخامس عشر نفسه عندما كان لديه الحكمة ( في عام 1771 ) لأن يترك المستشار موبو (Maupeau) يجل البرلمان ، التي استبدلت بحاكم جديدة للعدل ؛ ولويس السادس عشر ، أخيراً ، عندما كان لديه الحكمة لأن يعين تورغو (Turgot) ، مراقباً عاماً للمالية ، وهو الذي لم يكن - وهذا ما يتهيج له فولتير - مستشاراً في البرلمان ولا رجل دين ؛ هكذا كان يبدو أن الملك الشاب دخل في طريق الاصلاحات

(1) د . موريه (D. Mornet) « الاصول الفكرية للشورة الفرنسية » (Les origines intellectuelles de la Révolution française) - باريس - Colin - 1933 .

(2) جـ . لنسون (G. Lanson) - « فولتير » - باريس طبعة 1910 .

(3) من رسالة بتاريخ 18 ايار 1767 الى السيلة دي دفون .



ولكن لسوء الحظها هو يدعو من جديد البرلمانات المحلولة ، وهذا هو المظهر الاول لضعفه ، أما المظهر الثاني فيتجلى في خضوعه للمتأمرين وإقالاته لتورغو ، أمل الفلاسفة ) . وهكذا نرى أن مؤلف كنديد (Candide) يرفض جذرياً سياسة الأجسام المتوسطة لمونتسكيو ، ومعها الصيغتين الملكيتين « لروح القوانين » . لقد كان فولتير مناضلاً حقيقياً « للاطروحة الملكية » ضد « الاطروحة النبيلة » ، ومدافعاً مفتعاً عن الاصلاحية الملكية الاكثر قرباً للحكم المطلق المستير منه للملكية المسماة بالمعتدلة (١٠) .

وبالاجمال ، فإن فولتير كان يهتم « بجوهر » السياسة ومحتواها وروحها أكثر مما يهتم بشكلها .  
ويعن يمتحنها (١١) .

ولكن أي ضمانات يمتلكها المحكومون إذا تحول الحكم المطلق عملياً لحكم تعسفي أو إستبدادي بلعني الخاص للكلية ، وإذا سخر الملوك بأعياهم من الفلاسفة بعد إطرائهم لهم بالكثير من الكلام ؟ إن فولتير يعتمد في هذه الحالة على قوة الرأي العام الذي سيكسر نفوذه مع صعود البرجوازية المستيرة أكثر فاكثراً ؟ هل هو وهم ؟ . إنه وهم يعود سببه لنفس التناقض الداخلي الذي جعله يكتب لفريدريك الثاني ، في 1742 ، بأنه كان يحتاج لسيد كملك بروسيا ، ولوطن كالشعب الانجليزي ؟ وهذا ما استرد عليه سخريه أحد مفسريه الاكثر علماً به ( وهو ر . بومو ) : « هل يمكن لفولتير أن يفترض بأن هذا الشعب سيتحمل مثل هذا السيد أو أن هذا السيد سيقنع بمثل هذا الشعب ؟ » (١٢) .

« - ديرو والفيلسوف (1713- 1784) »

لم يكن هناك شخص يجبول أكثر منه بالشهوة . لكن الحديث في موضوعه عن شهوة العقل فقط سيؤدي لتعريفه بشكل غير كامل . إن العقل لم يرتبط مع الطبيعة بهذا المقدار إلا لدى القليل من مفكري القرن . لقد أن أحد المعاصرين خاطر ، وهو يستدعي ذكرى نفس دنيس ديرو ، المسمى بالفيلسوف ، بالمقارنة بسعادة بين « التنوع الشاسع لأفكاره والتعدد المدهش لمعارفه والاندفاع السريع والحرارة والصخب المنهور لخياله وكل جمال وفوضى محادثاته وبين « الطبيعة ، كما يراها بنفسه غنية خصبة وفيرة بالذور من كل نوع ، عذبة ومتوحشة ، بسيطة وحلييلة ، طيبة وسامية ، ولكن بدون أي مبدأ مسيطر ، بدون سيد ، وبدون إله » (١٣) .

(١٠) إننا نعلم مزحة المعادية للبرلمان والتي أطلقها أثناء إصلاح موبو وفان فيها : « إني أفصل أن أطيع أسداً حياً ، ولد وهو أقوى مني بكثير ، من أن أطيع متي جرد من جنسي » ( من رسالة الى سان لامير في 1 نيسان 1771 ) ولكنها لم تكن في النهاية إلا مزحة !

(١١) انظر : بومو : المرجع السابق ذكره - ص : 36 ، 40 .

(١٢) بومو : المرجع السابق - ص : 51 .

ديرو

(١٣) انظر : غرويتيريسن = المرجع السابق ذكره - ص : 35 .

## الطبيعة ، الحق الطبيعي ، الارادة العامة :

إزدحمت كلمة الطبيعة ، في ذلك العصر ، بمعانٍ مختلفة من الصعب استفاد قائمتها . أما المعنى الذي يبدو أنه سيطر في ريشة ديدرو فهو التالي : الغريزة العميقة التي تُنشط الفرد وتُجده ، والتي لولاها لجرفه سيل الأشياء ، ومُرّ كئيبه يوم : إلّا أنّ ما ينكره الزمن على الفرد ، يحصل عليه بقوة شهوراته . إن هذه الغريزة الخيرة تصطدم ، لسوء الحظ ، بألف عقبة في المجتمعات البشرية ، التي هي آلات معقدة ومعقدة جداً . آه ، لولا أننا بدقة بين هذه الغريزة وقانون الطبيعة ، لأصبح مختصراً قانون الأمم ! . ويصرخ ديدرو قائلاً : هل تريدون أن تعرفوا باختصار تاريخ كل بؤسنا تقريباً ؟ ها هو :

« لقد كان هناك إنسان طبيعي ؛ فأُدخل إلى داخله إنسان إصطناعي . ولقد اشتدت في داخل هذا الانسان حرب استمرت طوال حياته . لقد كان الانسان الطبيعي ، أحياناً ، هو الأقوى في هذه الحرب ، كما كان الانسان المصنوي والاصطناعي هو الذي يتصر فيها ، في أحيانٍ أخرى . وفي الحالتين كان هذا المسخ الحزين يرهق بالملاحقة ويُزعج ويعذب ويمد على العجلة ، كما كان يتأوه باستمرار ، ويشعر بأنه تemis باستمرار . فإما أن يجرفه ويمحكه حماس زائف بالجد ، وإما أن يلويه ويصرعه خزي مزيف » ١ .

إن هذا ليس إعلاناً للحرب ضد المجتمع والأخلاق . فإذا كانت الطبيعة التي ليس لها من غايات أخرى غير حفظ الفرد وتكاثر النوع ، تجهل الخير والشر ، فإن البشر المتجمعين في مجتمع ( باعتبار أن نزعتهم الاجتماعية طبيعية ) يجتاحون ، من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة ، لأخلاق . إن الحاجة ، بهذا المعنى ، هي حاجة للفضيلة : إن جعل « الأخيار ينبتون » هو ، على الأقل ، أمر يمثل أهمية قمع الأشرار . إن الحتمية الأخلاقية لدى ديدرو التي تستبعد أن يكون هناك ( أو إمكانية أن يكون هناك ) كائنات حرة ، دفعته لأن يغير موضع مسؤولية الشر بنقلها من الانسان الفردي الى التنظيم الاجتماعي ، ولأن يجد أساس الأخلاق في الحق الطبيعي ( وهو عنوان المقال المشهور الصادر ، في عام 1755 ، في الموسوعة ) - الحق الطبيعي الذي يفهمه ديدرو ، على طريقته تماماً ، كما يفهم على طريقته ، الاصلية جداً ، الارادة العامة - التي لا يعتبر هذا الحق الطبيعي إلا انعكاساً لها في كل منا .

إن الارادات الخاصة ، كما يُعلم ديدرو ، هي إرادات مشكوك فيها . إنها يمكن أن تكون طيبة أو خبيثة . أمّا الارادة العامة التي هي إرادة النوع ، والرغبة المشتركة لكل الجنس البشري ( التي « يعتبر خير الجميع شهورتها الوحيدة » ) والتي هي أسبق وأعلى من الارادات الخاصة مثلها أن النوع بحد ذاته هو أسبق وأعلى من الافراد - فهي دائماً طيبة . إنها لم تخدع مطلقاً ، ولن تخدع مطلقاً . وهي لا يمكن أن تخطئ . إن الفرد يجب أن يتوجه اليها ليعرف الى أي حد يجب أن يكون

(١) أنظر : ب . هلاز « المكر ... » - ص : 381-382 .

« إنساناً » ومواطناً وديعاً وأباً وطفلاً ، ومتى يكون من المناسب له « أن يُولد أو أن يموت » . إن عليها هي أن تُبَيِّنَ الحدود لكل الواجبات . إنها في كل واحد منا عبارة « عن عمل بحث من أعمال الفهم الذي يفكر أثناء صمت الشهوات فيما يمكن للإنسان أن يطلبه من مثله ، وفيما يحق لمثله أن يطلبه منه » . إن ما يربط بين كل المجتمعات - وبدون أن تُستثنى منها المجتمعات الإجرامية - هو الخضوع لهذه الإرادة العامة ، التي تحمل محل الله والعناية الإلهية . ولا يتحسب ديديرو أن يعلن بأن الإنسان الذي لا يُصغي إلا لأرادته الخاصة هو عدو للجنس البشري ! (١) .

كيف يمكن أن لا نسجل ، على النقيض من ذلك ، الرصانة التي يقتحم بها مؤلف هذا المقال الجسور حول الحق الطبيعي ، الميدان السياسي إنطلاقاً من التمييز بين الإرادتين ؟ فيها أن إحداها ، كما يقول ، وهي الإرادة العامة ، لا تخطئ مطلقاً ، فإن من غير الصعب إذن أن نرى « أن من الواجب . . . أن تعود لها القوة التشريعية » ، وذلك من أجل خير الجنس البشري ؛ وأن نرى أي « احترام ندين به » (وهذا ما يسرع بإضافته الكاتب البارع والمحترم زوراً) تجاه « الناس الأجلاء الذين يجمعون في إرادتهم الخاصة سلطة الإرادة العامة وعصمتها » .

ألا يوجد هنا بين السطور تحذير من أهواء الإرادة الخاصة للملوك ، الذين يحسدون مؤقتاً الإرادة العامة المعصومة من الخطأ وشبه المقدسة ، والتي تعتبر لوحدها ، في التحليل الأخير ، صاحبة الحق الشرعي في سلطة سن القانون » (٢) .

لقد خصص ديديرو مباشرة هؤلاء الناس الأجلاء مقالات شتى في الموسوعة ، نوضح فكره فيها بدقة ، وكانت عناوينها : « السلطة السياسية » (1751) و « السلطة والقدرة والسادة » (1765) . أما مؤلف مقال : « المثلون » فما زال موضوعاً للجدل : هل هو ديديرو أم البارون هولباخ ، المرتبطان مع بعض بشكل وثيق ولذا يشاركان في العديد من الأفكار ؟

بعد إنجاز الموسوعة ( في 1765 ) إنجبه ديديرو ( بعد أن مُسِّتَهُ لبعض الوقت الخطوة الفيزيوقراطية ) طوعاً أو كرهاً لأن يوضح لنفسه ، بين 1770 و 1774 هذه القضية الكبيرة في ذلك العصر : قضية « الاستبدادية » المستترة . ها هو فيلسوفنا إذن ، وجهاً لوجه ، أمام أناس أجلاء - يسمون فريدريك ملك بروسيا ، وكاترين ملكة روسيا - ويتمنون لنموذج من نوع خاص جداً ، ونعرف كفاية في ماذا هم كذلك .

(٣) ولكن أين يوجد « مستودع هذه الإرادة العامة » ، وأين يمكن استشارتها ؟ إن ديديرو يطرح على نفسه السؤال ويجب عليه بطريقة لطيفة أكثر مما هي مفتعة : « في مبادئ الحق المكتوب لكل الأمم المتقدمة ؛ في الاعمال الاجتماعية للشعوب المتوحشة والبربرية ؛ في الاتفاقيات الصمنية لاعداء الجنس البشري فيما بينهم ، وحتى في الثقة والحقد . . . الخ » .

(١) حول الحتمية الأخلاقية عند ديديرو ، وما هو طبيعي والإرادة العامة ، أنظر هـ . بروس (H. Proust) . ديديرو والموسوعة (Diderot et L'Encyclopédie) - باريس - 1962 - Colm - ص 508 . و : ديديرو « الأعمال السياسية » (Oeuvres politiques) طبعة ب . فيرنير (P. VERNIER) - المرجع السابق ذكره - باريس - 1963 . Garnier .

## السلطة السياسية ، الممثلون

إن أي إنسان ، حسب رأي مؤلف مقال 1751 ، لم يتلق من الطبيعة الحق بقيادة الآخرين . فالامير لا يستمد سلطته إلا من رضى رعاياه . ( وليس له ، من جهة أخرى ، الحق بأن يطالبهم بخضوع أعمى : إن ديدرو يبيّن ، بلطف ، بأن هذا الخضوع الاعمى لا يكون واجباً إلا للخالق ، بينما يستثنى منه أي مخلوق ) . إن هذه السلطة تعتبر مالا عاماً وليس خاصاً . إن ملكيتها الكاملة تعود للامة ( للشعب ) . أما الامير فهو ليس إلا المنتفع بها ، المدير لها والمؤمن عليها . إن الامة هي التي أعطته إياها كوديعة ، وأجرتها له ، ومنحته حق ممارستها . إن الامة تتدخل دائماً في هذا النوع من العقود أو المواثيق التي تختلف شروطها ، بدون شك ، حسب الدول . ولكن في كل مكان :

« بحق للامة أن تحافظ اتجاهه وضد الجميع على العقد الذي أجرتة . إن أي قوة لا تستطيع أن تغيره . وعندما لا يعود العقد قائماً تستعيد حقها وحريتها التامة في إجراء عقد جديد مع من يحلو لها ، وكما يحلو لها . وهذا ما قد يحصل في فرنسا إذا ما انقرضت ، لسوء الحظ ، الاسرة الحاكمة بأسرها ... حينذاك سيعود الصولجان والتاج الى الامة » .

أليست هذه حكمٌ - مُستلزمة مباشرة من لوك - وتتجه ، في فرنسا ، « لتقويض السلطة الملكية » ؟ . لقد أحدث المقال فضيحة . وعياً حاول ديدرو تغطية نفسه بشهادة هنري الرابع ، العزيز على الموسوعيين ، « وأحد أكبر ملوكنا » ( والذي استخدم ديدرو إحدى خطبه المشهورة التي ألقاها ، في عام 1596 ، أمام مجلس الاعيان ، كضمانة له )<sup>(٩)</sup> .

وعياً ذهبت دعوته ، في نهاية المقال ، التي أخذ عليها ، بحق ، أنها لا تتفق مع بدايته ، لعدم مقاومة الملوك حتى « الظالمين والطغاة والعنيفين » منهم ، والذين لا يوافق ( تماماً مثل بوسيه ) على القيام ضدهم إلا بالخضوع والصلاة . إن قرار مجلس الملك ، بتاريخ 7 شباط 1752 ، الذي يأمر بحذف الجزأين الأولين من الموسوعة ، يعود سببه ، بكل تأكيد ، الى هذا المقال . وعندما طهرت ، ثانية في 1753 ، ( وبفضل ماليزرب ) الطبعة المشهورة التي تضمنت جزءاً ثالثاً ، وجد ديدرو تبريراً بارعاً بتغطيته نفسه ، هذه المرة ، بسلطة ملك آخر هو .. لويس الرابع عشر ..

إن على الامير ، لكي يجعل شعبه سعيداً أن يتم بحاجاته ، ولهذا يجب عليه أن يعرفها . الامر الذي يفترض وجود ممثلين (Représentants) يُعرفهم مقال عام 1765 ، الذي يحمل هذا العنوان ، بأنهم : « مواطنون مستترون أكثر من غيرهم ، ومهتمون أكثر بالشيء العام ؛ مواطنون تربطهم ممتلكاتهم بالوطن ، وتضع وضعيتهم في متناولهم الشعور بحاجات الدولة ، وبالتجاوزات

(٩) « إنني لم أدعوكم قطال هنا ... لكي أحرككم على الموافقة بشكل أعمى على إرادتي ( ولكن ) من أجل أن اثنى نصالحكم ، ومن أجل الايمان بها ، ومن أجل اتباعها . وبكلمة ، من أجل أن أخضع نفسي للرقابة بين أيديكم »

1) اقرأ مقالة « سلطة سياسية (Autorité politique) » في : فريير- ص : 9 .

التي تدنسها ، والعلاجات التي من المناسب تقديمها لها .

نلاحظ عبارة : تربطهم ممتلكاتهم بالوطن . . . إن الصيغة ليست مجرد أسلوب انشائي . فالمقال يستخدمها ثانية ، ويُعلِّق على : « أن الملكية هي التي تصنع المواطن » . إن كل إنسان يمتلك شيئاً في الدولة ، يحتم بخير الدولة . وعلى حد قول ي . بولا فال (Y. Belaval) « فإن ديدرو ، مثل كل فلاسفة الانوار - المتأثرين بالفيزيوقراطيين - لا يعتقد بأن مؤسسة الملكية هي مؤسسة غير عادلة . وهو يقيمها على عمل المزارع في البداية .

باستثناء هذا التحفظ ، يتم الاعلان بحماس عن حق جميع طبقات الامة بأن تُسمع صوتهما - بيتاً تقوم السلطة السيدة بالسهر على التوازن فيما بينها - ! إن الحق « بالكلام في حد ذاته » هو ، بشكل خاص ، حق للشعب : ويقصد المؤلف بهذا التعبير ، سكان المدن والأرياف ، التجار ، وأصحاب الماشغل والمزارعين ( المهتمين أكثر من أي شخص بالمال العام : الأرض ، القاعدة الطبيعية والسياسية للدولة ) . وهذا هو الجزء الأكثر عدداً ، الأكثر عملاً والأكثر فائدة في المجتمع .

يجب أن يكون هناك ، بكلمتين ، دستور عملي ، وانتخابات تنكرر ، بما فيه الكفاية ، لتذكير المثليين بأن الامة هي مصدر سلطتهم . وينبغي أن يكون للناسخين أو « المؤسسين » القدرة على تكذيب هؤلاء المثليين ، ونقدهم وعزلهم في أي وقت ، لأن مثال إنجلترا ، التي عاد منها البارون هولباخ ، في عام 1765 ، وهو متشائم جداً ، كان يبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي حد يمكن للثواب أن يكونوا معرضين للخطأ والفساد (1) .

« إن مثال الملكية المعتدلة » ذات الأساس التعاقدي الذي يقترحه ديدرو الموسوعي يُذكر على حد قول ب . جيرنير ( مباشرة بلوك . إن أصلاته هزيلة ، إذا ما استثنينا الأسلوب والمزاج الحماسي لرجل الشعب ، ابن صانع السكاكين في بلدة لانجير (Langers) . ومع ذلك فإننا نفهم رد فعل المحافظين ومجلس الملك لأن مثل هذا المثال كان يحتوي بذور تهديم الملكية المطلقة . ولكن هل سيتمسك ديدرو نفسه بهذا المثال ؟ ألن تلامسه النزعة الرائجة في ذلك العصر ؟ ألم يكن الحكم المطلق يقدم حلاً مقبولاً لمشكلة السلطة ، شريطة أن يكون مستتباً ، بالفلاسفة . إنه وهم فريديك ! وهم كاترين ! هذه التي اشترت من ديدرو مكتبته وخلّصت هذا الاديب المعوز من مازق . ولقد كتب ، وهو الرجل الشعبي ، في عام 1766 ، ما يقرع مثل صرخة قلب : « على الملوك أن لا يأبهاوا بنا ، إن كانوا سيتحملون عناء في ذلك » (2) .

#### ديدرو والطغاة المستترين

وهم فريديك ! إذا كان فولتير قد تعلق « سليان الشمال » فإن ديدرو ، والحق يقال ، كان متحفظاً . ولكن ها هو الملك - الفيلسوف ينشر في آذار 1770 « بحثاً حول المحاولة حول الاحكام

(1) اقرأ مقالة : « محفلون » في ب . جيرنير - ص : 40-54 .

(2) ب . جيرنير - المقدمة العامة - ص : 26 .

المسبقة» (Examen de l'Essai sur les préjugés). هذه المحاولة التي كان البارون هولباخ قد كتبها تحت اسم مستعار . إلا أن البحث الذي قام به الملك كان ، والحق يقال ، عبارة عن دحض جعلت نبرته وحججه ديدرو ، الذي شعر بأنه أصيب بنفس الضربة ، يأخذ الريشة ليصف هذا الملك بأنه فيلسوف مزيف ، ومراثي ينبغي فضحه بدون مجاملة ، ومحتال ، ومغترى على الطبيعة الانسانية و ، في الحقيقة ، طاغية ! ويصارع دنيس الفيلسوف ( وهو الذي يعتبر نفسه فيلسوفاً حقيقياً ) مؤلف « البحث » بواقعه ، في رسالة غير منشورة ومؤرخة في عام 1771 : وقد اكتشفها كمخطوطة ، وقدمها للقراء في 1937 ، فرانكو فتوري (F. Venturi) ، تحت عنوان « صفحات غير منشورة ضد طاغية» (Pages inédites contre un tyran) . لنسرد فقط السطور الاخيرة منها :

« ماذا تعلمت إذن من هذا الكتيب ؟ .. أأن الإنسان لم يخلق من أجل الحقيقة ، ولا الحقيقة خلقت من أجل الإنسان . وأنا محكوم علينا بالخطأ ، وأن الخرافة لها جانب جيد ، وأن الحروب شيء جميل الخ ... فليحفظنا الله من ملئ يشبه هذا النوع من الفلاسفة » .

وسنقرأ ما هو أكثر ، وأفضل من هذا في كتيب « ملاحظات مكتوبة بيد سيد على هامش تاسيت » (Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de tacite) ، في عام 1774 . فتحت العنوان الفرعي : « مبادئ سياسة السادة » (Principes de politique des souverains) ، الذي هو عبارة عن مجموعة حكم ، وضعت أحياناً في فم فريديرك ، وعبرت أحياناً أخرى مباشرة عن فكر ديدرو ، جعل هذا فريديرك يقول :

« ليس هناك إلا شخص واحد في الامبراطورية ؛ إنه أنا . إنني أهتم قليلاً بأن يكون فيها أنوار وشعراء وخطباء ورسامون وفلاسفة الخ ... إنني لا أريد إلا جنرالات جيدين . ليس هناك لدي وزراء قط ، وإنما موظفون . إن رعاياي لا يشكون من نقص في يسر ، لا يصنع شيئاً لسعادتهم ، واستعمله أنا من أجل أمنهم ، ولا من حرمان من حرية ليس لدى الشعوب إلا ظن تافه لها . ومع ذلك فإنه يجب علي أن أعترف بأن لدي لحظات محزنة ، فليجلبوا لي ناي ... » .

أما ديدرو ، الذي يتكلم باسمه ، فلنستمع اليه يقول :

« إحدروا ملكاً يعرف عن ظهر قلب أرسطو وتاسيت ومكيافلي ومونتسكيو . إنه لأمر جيد أن يُسمى عبيده مواطنين ؛ لكن الأفضل هو أن لا يكون هناك عبيد قط ، وأن يعترف بأن القوانين سُنّت من أجل الجميع ، من أجل السيد ومن أجل الشعب . لكنه لا يؤمن بشيء من هذا . إنها حرب لا تنتهي ، حرب الشعب الذي يريد أن يكون حراً ، والملك الذي يريد أن يفقد . إن من الواجب أن لا يكون هناك أخلاق وفضيلة إلا بالنسبة لأولئك الذين يطيعون . ! وإنني لأعرف جيداً ، للأسف ، بأن هؤلاء لا يستطيعون أن يتخلوا بها بلا قصاص ؛ فهذا ، هو الامتياز التبعي لأولئك الذين يقودون » .

وهذا ، دون إغفال الحكيم الانتقامية التي يحذر فيها الفيلسوف أمثاله ، أولئك الذين يُسمَّون في أيامنا هذه « بالمتقنين » ، من كل الأوهام :

« عندما نخدم الكبار ، ينبغي أن يكون لدينا دائماً نياهة » أقل من نباهتهم . . . وينبغي أن لا نفصل أبداً بين السيد وشخصه . إن أي ألفة بمنحنا أيها الكبار ، وأي إذن يبدو أنهم يعطوننا إياه لنسيان مرتبتهم ، يجب أن لا نقبل بهما على الفور إطلاقاً . . . إن الملك ليس أباً ولا أخاً ولا قريباً ولا زوجاً ولا صديقاً . من يكون إذن ؟ . إنه ملك ، حتى عندما ينام » .

إلا أنه يجب القول بأن هذه الحكيم الأخيرة لم تُحذَر ديدو من كاترين ، « سميرويس الشمال » ، التي قام من أجلها ، في عام 1773 ، بسفره الكبير إلى سان بطرسبرغ ، والتي كان له معها في أرميتاج ، جلسات دراسة حقيقية ، كتب عنها في المحادثات (Entretiens) ، والتي من أليديا أخذ الناكاز (Nakaz) أو « التوجيه التحضيري من أجل سن القوانين » (Instruction préparatoire pour la confection des lois) (الذي كتبه ونهت فيه أفكار مونتسكيو وبيكاريا (Beccaria)) . إن ديدرو سيفكر بهذا الناكاز بعد عودته من روسيا ، وسيأخذ الريشة بيده . وسيكتب ، بناء على ذلك ، « الملاحظات » (Observations) ، التي لن تقرأها كاترين إلا في عام 1785 ، بعد وفاة ديدرو ، بانزعاج شديد . وليس هناك ما هو أكثر إحصاءً من هذه « المحادثات » وهذه « الملاحظات » ! .

إننا نتعلم من قراءة الأولى ، بأن كل حكم تعسفي هو حكم سيء ، وذلك دون استثناء حكم السيد الطيب ، العادل ، الحازم والمستنير ، إذا ما انتزع من الأمانة الحق بالتداول وبالارادة وعدم الارادة ، أي ، بكلمة ، الحق بالمعارضة . لأن الحق بالمعارضة ، في المجتمع البشري ، هو حق « طبيعي » ، لا يقبل التنازل ومقدس . . . وفي حال عدم وجود هذا الحق ، يصبح الرعايا حيوانات تحت قيادة راعٍ ، ممتاز بلا شك ، لكنه يقود « القطيع » . . . في مراعى دسمة » (حسب تعبير ديدرو في دحضه لهلفيتيوس (Réfutation d' helvétius) . لكن كل شيء لا يكمن في هذا . فالطاغية الذي يحكم رعاياه حسباً يحلوه ، حتى ولو كان أفضل البشر ، يقترب « إنها كبيراً » : لأنه يجعلهم ينسون الشهور بالحرية ، الذي من الصعب جداً استعادته عندما ننساه . إنه يُعِدُّ لهم قروناً من البؤس مقابل عشر سنوات من السعادة : « فلو تتألت ثلاث ملكات مثل اليزابيت » لفرق الانجليز بشكل غير محسوس في عبودية طويلة .

لقد كانت كاترين ، على حد قول ديدرو ، تشاطره الرأي حول هذه النقطة الأخيرة . لكن روسيا لم تكن إنجلترا . وفي كل الأحوال ، فإن الامبراطورة المتصاعدة ، إن لم تُصدم كثيراً بالمحادثات ، فإنها ستندم لقراءة « الملاحظات » ( الامر الذي ينبغي أن لا نندهش له ) .

« فالملاحظات » تعلن في المقدمة أنه ليس هناك قط من سيد حقيقي إلا الأمانة ، وأنه لا يمكن أن

« 1 » حول كل النصوص المتعلقة بفريديريك . أنظر ب . فيرنير ومقدماته .

يكون هناك من مُشرّع حقيقي إلا الشعب . وبعد ذلك بقليل نقراً : إن امبراطورة روسيا هي بالتأكيد طاغية . ( الكلمة ترد فيها وتحرق ) . ويتساءل فيلسوفنا هل كانت توي أن تحافظ على الحكم الاستبدادي وأن تنقله الى خلفائها ، أم أن تتخلّى عنه ؟ إن التهمة والخلاصة جديرتان بهذه البداية . فللمادة 19 من الناكاز تعلن بأن السيد هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية . وهذا ما يعترض عليه ديدرو بقوله : « إني لا أفهم هذا قط . ويبدو لي أن رضى الامة ، المثلة بنواب أو بجمعية ، هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية » . ويشكو ديدرو ، في مكان آخر ، من أن الامبراطورة لم تنس ، بما فيه الكفاية ، في توجيهها . . . بأنها كانت صاحبة سيادة ، ومن أننا نجد فيه العديد من السطور التي تستعيد فيها ثانية ، ودون أن تتبين ذلك ، « الصولجان » الذي تنازلت عنه في البداية . ويأسف لأنه لم يَر فيه أي استعداد مستقبلي لتحرير جسم الامة . إنه يرى فيه ( وعباراته في الخلاصة قاسية جداً ) « تنازلاً عن اسم الطاغية ، لكن جوهر الشيء محفوظ عليه ، وسُمي الاستبداد ملكية » .

إن كاترين ، الفخورة جداً « بناكازها » ستفكر وستقول بأن النقد سهل ، لكن الفن صعب . ولقد نُسبت الى الملكة في وقت « المحادثات » ، وتبادل الاطراءات والمجاملات ، الجمل التالية ، المليئة بالمعاني ، بالمعاني الطيبة : « إنك ننسى يا سيد ديدرو ، في كل محططاتك الاصلاحية ، الفرق بين وضعية كل منا . فانت لا تعمل إلا على الورق الذي يقبل بكل شيء . . . أمّا أنا ، الامبراطورة المسكينة ، فأعمل على الجلد البشري السريع الانفعال والحساس جداً ، خلافاً للورق » . وهذا ما قام الفيلسوف ، بكل تواضع مزيف ، بترديد صده ، مشيراً الى أن لا شيء أكثر سهولة من ترتيب امبراطورية ، والرأس متكى على وسادة ، وعندما يكون لدينا « شيطان مسكين يستهدف العمل بالسياسة » ، لأن كل شيء يسير ، في هذه الحالة ، كما نريد . لكن الامر يختلف كلياً « عندما نبدأ ، ويتعلق الامر بالشروع في العمل » . بعد ذلك الحين ، وعندما كتب « ملاحظاته » بدأ ديدرو يتصلب .

ورجماً قرأ ثانية حِكْمَهُ الخاصة التي كانت تحذر ، بقسوة ، المثقفين من الملوك ، من أمثال فريدريك . وإن كان قد استمر ، بالنسبة في إطراء الملكة . ( « فلها ، كما كتب ، يمكن قول الحقيقة . فهي المرأة الحقيقية هنري الرابع » ) . ولقد كان يوجه لها دروساً عديدة بلا مجاملة . وكان يقول لها بأنه لا يرضى بأن تعتقد بأنها « أفضل مما هي في الواقع » . وكان ينتظر أيضاً اللحظة البعيدة التي سنقرأ فيها في مقدمة مرسوم ملكي عبارة : « لويس أو فريدريك أو كاترين بفضل رعاياه » ، بدل العبارة التيوقراطية : « . . . بفضل الله » .

وهكذا حُصِمت القضية بالنسبة لديدرو ، بعد هذه التجربة التي عاشها : إن الاستبدادية المستنيرة على حد تعبير ب . فيرنير - ليست هي السياسة الحقيقية للأنوار . (1)

(1) حول ديدرو وكاترين : أظن - ب . فيرنير = مقدمات ونصوص وكذلك تقييم ب . فيرنير في المقدمة العامة - ص 32 .



## كشف الحساب الختامي : صوت الفيلسوف

إذن ، ما هي السياسة الحقيقية ؟

إن ديدرو ، بعد استبعاد صيغة « إجلال الامراء للفلاسفة ، والفلاسفة للامراء » ( حسب الصورة المحببة لبول هازار يعود علي ما يبدو للملكية المعتدلة ذات الاساس التعاقداني : إن مصدر السلطة هو ، ولا يمكن أن يكون إلا في الامة ( الشعب ) . إنها ملكية ذات دستور غشلي ، كما نعلم ، ونظام انتخاب مقيد بشرط الملكية . إن ديدرو يقصر الحكم الديمقراطي - حكم الشعب بالشعب الذي يفترض اتفاق الارادات ، بين بشر متجمعين في مجال ضيق بما فيه الكفاية - على الدول ذات المساحة الصغيرة ( « أعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك حكم ديمقراطي إلا في الجمهوريات الصغيرة » ) . وإذا كان قلبه بلغة عصرنا ، إجتماعياً ، وأهمه نبرات بلغة الأثر ، وصحيحة جداً ، حول وضع الحرفي والعمال ، فإننا نستمع بالمناسبة الى عقله وهو يصدر صوتاً مختلفاً كلياً . لقد كان لديه فكراً ، وكما كتب ، نظرة قليلة الاطراء نحو « الانسان - الشعب » : « وذلك على الأقل في عام 1778 ، عندما ظهر « بحث حول عهدي كلود ونبرون (L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron) ، الذي بإمكاننا أن نقرأ فيه أن كلود هو الأكثر خيئاً والأكثر حماقة بين البشر » ، وأن إفتقاد المراء للشعبية وجعل نفسه أفضل ، سيان ؛ وأن صوت الفيلسوف الذي يخالف صوت الشعب هو صوت العقل » (1) .

صوت الفيلسوف ... إننا نلامس هنا ، بلا شك ، أساس تفكير مؤلفنا . وسواء أخذنا « المباحثات » أم « الملاحظات » أم « البحث ... » المذكور سابقاً ، أم « خطاب من فيلسوف الى ملك » (2) (Discours d'un philosophe à un roi) ، فإننا سنرى فيها الفيلسوف وهو يمسك بمفاتيح كل شيء ، أو تقريباً كل شيء ، في الميدان السياسي . إنه يوضح للبشر حقوقهم غير القابلة للتنازل . ويخفف من التعصب الديني ( وهي مناسبة لديدرو لمهاجمة رجال الدين للنهائية ) ، ويعلم الحاكم ما هو العدل وما هو الظلم ، والعسكري الذي يدافع عن الوطن ، ما هو الوطن ، والملك الذي يقود الجميع ، ما هو مصدر سلطته ، وما هي حدودها . إنه يُعتبر ، إذا قام بواجباته في المجتمع ، أفضل مدافع عن الملك السيد ، عندما يكون هذا « صالحاً » . إنه يقول له أن يكون عادلاً حتى تجاه جيرانه ( « فلماذا تمزق بولونيا ؟ » ) . ويقول للشعوب إنها هي الأقوى وإنها « إذا سارت الى المجزرة ، فلأنها تركت نفسها تُقاد اليها » . إن من الممكن أن يكون قد تكلم بلا جدوى

(1) انظر « ب . هازار - الفكر ... » ص : 323 . وحول الحكم الديمقراطي انظر « دحض هلفتيوس » في :

ب . فيرنير - ص : 478 .

(2) وهو عبارة عن رسالة هجاء مختصرة ولكنها مقدمة ضد الاكليروس ، ويبدو ، على وجه الاحتمال ، ( وحسب رأي ب . فيرنير ، ص : 482 ) أنها تشكل إحدى المقاطع العديدة التي أعدها ديدرو من أجل كتاب « تاريخ الهندين (Histoire des deux Indes) للاب راينال (L'abbé Raynal) ، ونقرأ فيها : « سيدي ، إذا أردت الكهان ، فلن تريد قط الفلاسفة . فلن تريد قط الكهان . فنظراً لأن الاولات هم أصدقاء العقل وعمركو العلم ، ولأن الآخرين هم أعداء العقل . وصانعو الجهل ، ونظراً لأن الاولات يفعلون الخير والآخرين يفعلون الشر ، فانك لن تريد ، في نفس الوقت ، الخير والشر » ( انظر ب . فيرنير ص : 483 ) .

في تلك اللحظة ، لكنه كتب وفكر بشكل مفيد بالنسبة للمستقبل .

ويمكن القول أنه إذا كان ديدرو المواطن قد انخرط في صفوف الجاهير ، كواحد من بين آخرين ، فإن ديدرو الفيلسوف كان يشعر أنه « المساوي للملوك » . هل هذا يعني التطلع للعب دور الفيلسوف - الملك ، والطموح للعرش الذي يحتله بشكل سيء الملوك - الفلاسفة المزيّفون الذين نعرفهم ؟ لا . إننا المقصود أن يُمنح الفيلسوف من أمثال دنيس ديدرو الوسيلة ليشير « الملك والشعب في آن واحد » ، وأن يوجه كل منهما بكتابات ، جاعلاً « سلطان الظنّ يتراجع باستمرار أمام سلطان العقل » (على حد تعبير جـ . بروسـت (J. Proust) ) .

إن هذا يعني ، ضمناً ، إختيار طريق الاصلاحية الملكية ، وليس الثورة - ذات المغامرات التي يدفع ثمنها غالباً جدياً ، الجيل الحالي من أجل سعادة جيل المستقبل . ومع ذلك فإننا نعلم جيداً أن الثورات تأتي دائماً عند الوصول « للحد الأقصى للبؤس » ؛ حينئذ نجد أن الفيلسوف هو الذي يظهر ، أيضاً ، على المسرح . فهو يحضر ما سيأتي بعدها من « توابيع تعوض الدم المراق »<sup>11</sup> .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي ، الثوري من حيث الجوهر ، لديدرو ، الملحد والمادي ، لم يؤثر مباشرة على فكره السياسي المعتدل إجمالاً ، وذلك بعكس قولتير التاليفي والروحاني . إن ملاحظة مشابهة يمكن أن تُطَبّق ، بالاجمال ، على هلفيتيوس وهولباخ ، بالقدر ، المحدود جداً ، الذي من المسموح به تقريبهما من ديدرو ومقارنتهما بدنيس « غير القابل للمقارنة » .

### 3 - هلفيتيوس (Helvétius) وهولباخ (Holbach)

نشر هلفيتيوس (1715-1771) ، المزارع - والغني وهو في الثالثة والعشرين من العمر - وصديق قولتير الكبير (الذي كان يكبره بكثير) ، في عام 1758 كتابه « في الروح » (De l'Esprit) الذي أحدث « ضجة شيطانية » ، وأثار « قضية » حقيقية . وقد أحرق الكتاب علناً بناءً على حكم صادر عن البرلمان . ولهذا فإن كتابه الثاني « في الانسان » (De l'homme) الذي كان المؤلف يطمح من ورائه لتوسيع وتعميق أسس الكتاب الاول لم يظهر إلا بعد وفاة مؤلفه في عام 1772 . وقد شكل هذا الكتاب ، في عام 1774 ، موضوعاً « للتحضّص » (Réfutation) الذي كتبه ديدرو .

أما بول تيري دو هولباخ (1723-1789) ، البارون الألماني الاصل ، الذي أكسبته ضيافته الباذخة وأكلاته الشهية لقب « رئيس خدم فندق الفلسفة » ، والمتعاون المهام مع الموسوعة ، والصادق الحميم لديدرو ، فقد ألّف بين 1770 و 1776 « نظام الطبيعة » (Système de la nature) والنظام الاجتماعي « (Système Social) والسياسة الطبيعية (Politique Naturelle) والاثنوقراطية (أو سلطة علماء الاخلاق) (L'Ethocratie) ، والاخلاق الكلية (Morale Universelle) . إنّه

(1) حول « الفيلسوف » : انظر : ب . ثيرنير = ص : 319-320 .

المؤلف الذي حكّم على نفسه بالاغفال الكلي لإسمه من أجل أن يكتب ليس « بكلمات مغطاة » وإنما بصراحة .

إن الراديكالية الفلسفية هذين الكاتبين لن يكون لها في الميدان الاجتماعي - السياسي إلا تأثير غير مباشر ، وذلك على إثر نظرتيها للطبيعة البشرية ، وخاصة عندما يتعلق الأمر بهلفيتيوس ( الأكثر أهمية بكثير على المدى البعيد : « والذي كان يشكل لوحده جيشاً » ( على حد تعبير ج. س. ميل (J. Mill) . لقد كان كل منهما بعيداً جداً عن كل تطرف في ميدان الحكم » ) .

#### هلفيتيوس وفكرة المنفعة .

أُتْلِج نشر « في الروح » كثيراً صدر ديدرو : فقد كان هذا الكتاب بمثابة ضربة هراوة غاضبة وجّهت للأحكام المسبقة من كل نوع . لكن الفكرة المادية ، بشكل عنواني ، حول الإنسان ، والتي كان المؤلف يبشر بها أرعبت شيئاً ما فولتير ، الذي كان يميل دائماً للخوف من المبالغة في الجراءة ، « والأفراط في الحساس » لدى المتقدمين من أعضاء الحزب الفلسفي .

لقد أراد هلفيتيوس أن يرى في المصلحة مصدراً لكل الاعمال الانسانية ، التي هي ، علانية ، أخلاقية . وهو يعني بالمصلحة ، لدى كل فرد ، كل ما يمكن أن يزوده بلذة أو يجنبه العناء ( أي ، بالأجمال ، ما يجعله سعيداً ، حسب مفهوم للسعادة ، من المسموح به القول بأنه محدود قليلاً ) . فكما أن العالم الطبيعي يخضع لقوانين الحركة ، يخضع العالم الأخلاقي ، الذي تعتبر اللذة والالم محركيه الوحيدين ، لقوانين المصلحة : إن المصلحة هي التي توزع التقدير والاحتراف المرتبطين بالأعمال والأفكار . إن التصرف بالطريقة النافعة لأكبر عدد يعني أن تكون عادلاً ، وأن تكون فاضلاً : لأن الفضيلة ليست إلا الرغبة في سعادة هذا العدد الأكبر .

كيف تكون ، بالنتيجة ، الناس الفاضلين - وهذه هي مهمة المشرّع ، الذي هو مربّب قبل كل شيء - إن لم يكن بمعرفة التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ( التي هي ليست إلا « مجتمعاً » لكل المصالح الخاصة ) . وإذا كان صحيحاً أنّ أي فرد « لا يولد طيباً » أو خبيثاً ، وأنّ الشهوات تعمل على حد سواء ، في أصلها ثمار الخير والشر ، فإن على المشرّع أن يرغمها بواسطة القوانين الجيدة على أن لا تحمل إلا ثمار الفضيلة والحكمة ، أي بعبارة أخرى ، توجيهها في اتجاه المنفعة العامة . إن على هذا المشرّع أن يعرف ، باعتباره مربباً ، أنّ الإنسان هو فقط وليد الأشياء

(1) انظر حول قضية « في الروح » - جوسيلان (Jusselin) : « هلفيتيوس ومدام دو بابادور حسب رسائل غير منشورة لهلفيتيوس ولسلاب بليس (Helvétius et Mme de pampadour d'après des lettres inédites (1761-1758) Le Menz - d' helvétius et du père plesse - 1913 . - وقد طُهر كتاب « في الروح » في عام 1774 في إسترادام ، مجلدين . انظر : غاي بيس (Guy Besse) « في الروح » مختارات - تصوص - مقدمة وتعليقات - Editions sociales - باريس - 1968 .

(2) انظر : « في الإنسان » ، وملكانته الفكرية وتربيته (De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de Son éducation) - لندن 1775 - ص : 15 .

التي تحيط به وأن كل شيء يأتي من البيئة ، من الظروف الاجتماعية ، وبالضبط من التربية ، بالمعنى الأوسع للكلمة : « إن مَرَّي كل فرد ، إذا تجرأت على القول ، هم : شكل الحكم الذي يعيش في ظله ، وأصدقاؤه ومعلماته والناس الذين يحيطون به ، وقرآته ، وأخيراً الصدفة ، أي العدد اللامحدود من الحوادث التي لا يسمح لنا جهلنا بإدراك ترابطها وأسبابها » .

إن العمل المنتظر من هذا المشرع - المربي - الأخلاقي لا حدود له تقريباً . إن السياسة والأخلاق بالنسبة لهلغيتيوس شيء واحد . فنفس الروح يجب أن تحرك الفيلسوف والمشرع ، بالرغم من أنها غير مسلحين بنفس السلطة . إن الفيلسوف - الأخلاقي ، لكي يكون نافعا للعالم ، يجب أن ينظر للأشياء من وجهة نظر ( المنفعة ، المصلحة ، الفضيلة ، السعادة ) التي يتأمل المشرع منها هذه الأشياء . وانطلاقاً من ذلك ، فإن عليه أن يدل على القوانين التي سيؤمّن المشرع تنفيذها من خلال وضع خاتم قوته عليها . « إن الأخلاق ليست إلا علماً تافهاً ، إذا لم تُدمج بالسياسة والتشريع » ١٠ .

اعتراض : ألنّ يصطدم المشرع - المربي بالامساواة الأصلية بين الأرواح ؟ لا . لأن هلغيتيوس ينكر الامساواة هذه . فهو يرى أن البشر في أغليبيتهم الكبرى خليقون ، على حد سواء ، بسمو روحي . وهو يوافق فقط على وجود لا مساواة بينهم في القدرة على الانتباه . لكنه يرفض ، في نفس الوقت ، نسبتها « إلى سر عدم التساوي في كمال الأعضاء التي تنتجها . كما أنه لا يقبل بالحكم المسبق الخاص بعدم المساواة الذهنية للنساء ، المائدة لطبيعتهم . إن ما يعترض سبيل التقدم الذي بإمكانه تحقيقه في ميادين العلوم والفنون ، هو تربيتهم وحياتهم . كذلك فإنه لا يعترف بالأمم المتميزة ، بالطبيعة ، في الفضيلة والروح والشجاعة » ١١ .

إن في هذا ، بالتأكيد ، ما يضع في رصيد هلغيتيوس ميولاً ديمقراطية . خاصة وأن الشكل الأفضل للحكم ، في كتاب « في الإنسان » ( الذي قرأه ديرو ثلاث مرات قبل أن يكتشف فيه بعض « التناقضات » ) كان في نظر المؤلف ، وبدون أي تحفظ متعلق بمسألة الأقليم ، هو الشكلي الذي لا يخضع فيه المواطنون إلا للتشريع الذي وضعوه بأنفسهم ، والذي لا يرون فيه فوقهم إلا العدالة والقانون . ومع ذلك فلنقرأ ، المقدمة ، ولنرى بأن المؤلف مهدي لكاترين الثانية ، وفريدريك الثاني ، أي للملكين اللذين يريدان « أن يجعلوا نفسيهما عزيزين على البشرية » ، وللذين يوليان الحقيقة الكثير من القيمة ، ويواسطنها يجب أن يُنار العالم .

لقد كان المؤلف أقل تفاؤلاً في كتاب « في الروح » ، وذلك لأنه عَرَفَ جيداً بأن الامراء

(1) أنظر حول « المربين » ، « في الروح » ، الخطب الثالث ، الفصل الأول - وحول « الأخلاق » « في الروح » - الخطب الثاني - الفصل الخامس عشر .

(2) صد الامساواة - أنظر في الروح « الخطب الثالث - الفصل الرابع - و « في الإنسان » - المجلد الثاني - الفصل الأول - الفقرة الخامسة . وحول « النساء » أنظر الخطب الثالث الفصل 27 ، وحول « الامم » الخطب الثالث - الفصل 30 .

المستترين إذا كانوا قادرين على إدراك مصلحتهم الحقيقية ( التي تتجلى في أن يحكموا جيداً ) فإن هناك « الآخرين » : لأن التاريخ يثبت أن كل حكم ميل « دائماً » للاستبداد (١) .

### هولباخ والعقيدة الطبيعية :

كان هولباخ تقريباً مثل صديقه هلفيتيوس ، يرى الانسان عروماً من كل حرية في الاختيار ، وغير طيب وغير خبيث بالطبيعة ، لكنه مؤهل لأن يصبح طيباً أو خبيثاً حسبما تقبله التربية ، أو حسبما يجد بأن مصلحته تكمن في أن يكون طيباً أو خبيثاً . وأنه لا يأخذ ، بالأجمال ، من الطبيعة ، إلا حب النفس والرغبة في حفظ الذات ، والارادة في أن يكون سعيداً . إن المقياس الوحيد للأحكام الانسانية يوجد في المنفعة : أن كون المرء نافعاً يعني أن يساهم في سعادة أمثاله ، وأن كونه ضاراً يعني أن يساهم في شقاوتهم . إن السعادة يمكن أن تُعرف : باللذة المستمرة .

فالانسان ليس له من حقوق على الانسان إلا بسبب هذه السعادة التي تَمُ الحصول عليها أو الموعودة . وإن كل سلطة شرعية ترتكز فقط على قدرتها على أن تجعلنا سعداء : وفي هذا يكمن كل معنى الميثاق ، الصريح أو الضمني ، المفقود بين المجتمع والسادة الذين يعتبرون خُدّامه أو المعبرين عنه ، والذين يستمدون بربر وجودهم فقط من الخبرات التي يزودون بها الشعوب ، بفضل مواهبهم وقضائهم . لهذا فإن من الواجب أن تتأسس السياسة على الطبيعة والتجربة والمنفعة العامة بدل أن تقوم على الشهوات والاهواء والمنفعة الخاصة للحكام .

هكذا نُستخلص المبادئ السليمة والبديية والبسيطة للمذهب الطبيعي (Naturalisme) ، الذي يُقصد به الفلسفة المادية للطبيعة ، هذا الكل الكبير الذي لم يُخلق إلا من مادة وحركة . إن هذه المبادئ هي مبادئ الاخلاق الطبيعية ، التي من المهم تعليمها للشعب . فليس فيها بذاتها أي شيء تهديمي . إنها ترتاح بشكل رائع للسلطة والقانون ( الذي يجب أن نرى فيه « مجموع إرادات » المجتمع ، والضمانة لتنفيذ الميثاق الاجتماعي ) . إن هذه المبادئ تشير ، بما فيه الكفاية ، الى أن أي سيد لا يمكن أن يكون سعيداً في مجتمع تعيس . إنها تحث الملك المستنير حول مصالحه الحقيقية على أن يُنصّب نفسه كمصلح في دولته . لا ، إن السلطة ليست عدواً لهذه المبادئ ( طالما أنها ليست تعسفية أو عمية ، وأنها تقوم على الرضى الصريح أو الضمني ، وأنها تقبل بوجود توازن عادل بين السلطة والحرية (٢) .

(1) حول « الديمقراطية » - أنظر ، « في الانسان » - الفقرة الرابعة - الفصل الثاني .

(2) أنظر : نظام الطبيعة ( أو في قوانين العالم الطبيعي والعالم الاحلاقي » ) . مقدمة . ي . ملاقات - Hildesheim (Y. Belaval) 1966 - مجلدان . حول « الضرورة » ص : 285 وما بعدها . و « الطبيعة ذات القوانين الثلاثة » ص : 296 و 305 ، وحول المنفعة والفضيلة والسعادة ، أنظر : « السياسة الطبيعية أو خطاب حول المبادئ الحقيقية للحكم (La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement) » - لندن - 1773 - ص : 69 . حول إنجلترا = ص : 274 وحول السيد المصلح والاصلاحي : أنظر : النظام الاجتماعي أو المبادئ الطبيعية للأخلاق والسياسة مع بحث حول تأثير الحكم على العادات (Système social) = ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du

إن عدوها هو الدين ، هو الله أو الأمة ، هو اللاهوت . إنه الخرافة ، بالتأكيد . لكن هولباخ يذهب لما هو أبعد من ذلك . إن ما يضعه قيد الاتهام ، منذ « المسيحية المكشوفة » (Le Christianisme dévoilé) في عام 1761 ، و « العدوى المقدسة » (La contagion sacrée) في عام 1768 ، هو الشعور الديني بحد ذاته . إن ما يطارده بضراوة هو « الفوق طبيعي » (Le surnaturel) باعتباره تحدياً دائماً للعقل والطبيعة : الطبيعة المفترى عليها ، للعروضة كأنها « ركام دنيء من مادة سلبية تماماً » ؛ الطبيعة المجردة من حقوقها لفائلة هذا الكائن غير القابل للفهم والمسمى بالله ، من قبل دَجَالين ، والمُعلن بأنه الأكثر أهمية من كل الكائنات ! إنها أوهام الخيال التي تولد أشباحاً وقوى غير مرئية لا يقوم تهديدها إلا بمساندة القوى المرئية بشكل جيد . ( لأنه إذا كان الامراء يستمدون سلطتهم من الله ، فإن هذه السلطة تكون بلا حدود ، إلا إذا كانت هذه الحدود هي التي يفرضها عليهم الكُهان . في حين أنهم إذا كانوا يستمدونها من البشر ، وإذا لم يكونوا يتمتعون بها إلا بشرط أن يجعلوهم سعداء ، فإن البشر لا يمكن أن يكونوا مُلزمين بالوفاء بتمهدهم ، إذا أدخلوا هم بها » ) .

إن العدو إذن ليس المسيحية فقط . فالمذهب التآلهي (déisme) أو التوحيد (Théisme) ، والدين المسمى بالطبيعي لها كلها أيضاً أسس مشكوك فيها ، وتجه حثاً للنحول الى خرافة . إن تثبيت الحظ الفاصل بين التآلهيين أو التوحيديين ، وبين أكثر المؤمنين سذاجة هو أمر مستحيل .

ومع ذلك فإن هولباخ ، الذي ساهم كثيراً ، حسب التعبير الشهير لديدرو ، في « مطر القنابل » التي سقطت ، في ذلك العصر ، على بيت الرب ، لم يكن لديه إلا القليل من الاوهام . فهو يعلم أنه لن يقود ، في حياته ، الناس العاديين للمبادئ السليمة للمذهب الطبيعي ، وقبل كل شيء ، للحلحاح ، الذي هو ، في نظره ، مصدر كل فضيلة <sup>(\*)</sup> . لكنه كان يعتمد على عامل الزمن ، وعلى الانوار التدريجية للقرون ، من أجل أن يقود للعرش ملوكاً مستيرين ومقتنعين بمساوى الدين والكُهان .

وبانتظار ذلك ، حوّل هولباخ للطبيعة كل قدراته على التمجيد والحماس والحنان . تلك القدرات التي لم تحب لها عملاً في الدين . « يا أيها الطبيعة يا سيده كل الكائنات ! وأنتن يا بناتنا الفاتئات : الفضيلة والعقل والحقيقة ! كنّ للأبد ألهاتنا الوحيدات . فإليكن - يجب تقديم بخور واحترامات الأرض - بئني لنا إذن ، يا أيها الطبيعة ، ما يجب على الإنسان أن يفعله من أجل الحصول على السعادة التي جعلته يرغب بها » . إن هذه الطبيعة - الإله تمتع ، بواسطة فم البارون البليغ ، البشر من مقاومة قانونها السيد الذي يتجلى في الزرع للسعادة « في كل لحظة من حياتهم ،

\* = (gouvernement sur les mœurs - منشورات Miogret - باريس 1822 مجلدان - للمجلة الثاني - ص : 65 وما بعدها .

(\*) لقد وُصِف كتابه « نظام الطبيعة » بأنه « تورة الملحنيين » .

والذي يلزمهم « بالتمتع ، بلا خوف ، بحوثهم سعداء » (1) .

ويرفع هولباخ ، تلمأً مثل هلفيتيوس ، احتجاجاً ضد وضع المرأة ، ضد التربية التي تُعطى للنساء ( أو بالأحرى التي لا تعطى لمن ! ) ، ضد قدرهن في أن يكنَّ « مُضْطَهَدَات » في كل مكان . إنَّ من أيضاً الحق بسعادة حقيقية ودائمة : وهذا ما يبدو أن الرجال ينسونه .

لكن مؤلف « السياسة الطبيعية » ، وعلى خلاف هلفيتيوس ، يقبل من حيث المبدأ ، بوجود لا مساواة أصلية بين الكائنات البشرية . فهو يتردد على هذه « المساواة المزعومة » التي اعتقد البعض أنَّها كانت قائمة بينهم في الأزمنة الأولى . ويرى أنَّ اللامساواة كانت دائماً ضرورية . وأنها أجبرت البشر على تقديم المساعدة لبعضهم البعض ، وجعلت من الملكية ضرورة : لأنَّه جرت ، بدون جدوى ، محاولة « لحمل كل الأشياء مشتركة » بين كائنات غير متساوية في قوتها وروحها وصناعتها ونشاطها . ويعود هولباخ ثانية لفكرة المنفعة : فلكي يكون كل المواطنين في دولة ما متساوين ، يجب أن يكونوا ناعمين للدولة بشكل متساوي (2) .

ولندكر ، في الختام ، بأن هولباخ كان قد طلب إلى السيد المستنير أن يكون « مُصلحاً » ( بالمعنى الوارد ، إجمالاً ، في الموسوعة ) وإصلاحياً ! . أفب من العلاجات المطبقة للثورة العنيفة ، التي هي دائماً أكثر قسوة من الشرور التي ينبغي الشفاء منها ! . وإذا بقي أن الأمة لديها الحق ( باعتبارها المصدر الوحيد والحقيقي لكل سلطة شرعية ) في إيداء الرأي في حكومتها وقوانينها ، فإن هولباخ يوضح بأن مثل هذا الرأي يجب أن يستند على القوانين الأساسية : إن من المستبعد أن يقوم مواطن ما ، من شأنه أن يكون معيماً بالحقد أو الهوى العابر ، بتنصيب نفسه ليحكم أو لعقاب رؤساء المجتمع .

لقد أشرنا سابقاً للانتهازية السياسية للموسوعيين ولخذرهم ، ونحسبهم للوقائع ، وتكيفهم المرن مع الظروف . وما هو هولباخ يقدم لذلك مثلاً جديداً . فهو لم يفكر أبداً ، باعتباره مفكراً سياسياً ، في غرس أفكاره ومطالبه في الواقع مباشرة ، بالرغم من أنه كان ، كمنظر لنظام الطبيعة ، متعصباً للتجريد . لقد أدرك أن صوت العقل - وصوت العقل هو الذي يجب الاصغاء إليه دائماً - لا يطالب بالتمرد ولا بالدم ، وأن الإصلاحات التي يقترحها ستكون مضمونة بشكل أفضل ، لأنها تتم بشكل بطيء . إن الشرور والتجاوزات هي كبيرة بالطبع ، لكن الأمر المستعجل هو تنوير كل مداها ، وتنوير البشر بها . إن هولباخ ، من جهته ، لا يجرم نفسه من هذه المهمة . فهو يُشهر ويجادل بشراسة ( إن « المحاولة حول الأحكام المسبقة » التي صلعت بقوة ملك بروسيا ، الذي وصف المؤلف بأنه « كلب هائج » ، تبين ذلك كفاية ! ) (3) .

(1) حول هولباخ والدين - انظر - « نظام الطبيعة » - المجلد الثاني - الفصل الخامس - ص : 159 وما بعدها .

(2) حول « اللامساواة » - انظر « السياسة الطبيعية » - ص : 18 - 19 والنظام الاجتماعي - المجلد الأول - ص : 140 وما بعدها - والمجلد الثاني ص : 41 .

(3) انظر - « النظام الاجتماعي » - ص : 34 ، 58 ، انظر أيضاً - ب . ناثيل (P. NAVILLE) « دو هولباخ والفلسفة العلمية في القرن الثامن عشر » (D'holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle) - باريس - 1966 - Gallimard .

#### 4 - حالة دافيد هيوم (D. Hume) (1711-1776)

« إن صبح هيوم ، الذي لا يتفق مع النموذج العام للاتوار بالنسبة لفلسفة التاريخ وبالنسبة لنظرية المعرفة وفلسفة الدين ... تتم بطابع التشاؤم والزهة » ..

أ . كاسيرر (E. CASSIRER)

« إن القدرة التدميرية هيوم تتناقض مع صفه كمدع ، وذلك بشكل أوضح في كتاباته السياسية ، منه في مؤلفاته الأخرى » .

لسلي ستيفن (Leslie STEPHEN)

كان على جان جاك روسو أن يخصص مقطعاً من اعترافاته (Confessions) « د أن الاوان لقول شيء ما عن السيد هيوم » لهذا الفيلسوف الاسكتلندي ، الذي كان قد اكتسب لنفسه شهرة كبيرة في فرنسا ، ولا سيما بين الموسوعيين ، والذي كان ينتظر أن يجد فيه ( وقد أخطأ في ذلك ) إنساناً نادراً . لقد آن الاوان لمن يسعى جاهداً لعرض الاساسية لسياسة العقل في قرن الفلاسفة ، لأن يقول « شيئاً ما » عن هذا الانسان الذي كان غيراً أكثر مما كان جذاباً ، والذي تستحق « حالته » تحليلاً مختصراً .

لقد استخدم هيوم الذي كان متشككاً ( حسب الصفة التي أسندت عادة « لمونتاني الانجليزي » هذا ) أقل مما كان تحريياً خاضعاً للتجربة ولضرورات المنفعة ( حيث سبق في ذلك هلفيتيوس ) عقله كخبر لا يرحم من أجل حل المسألة القديمة المتعلقة بأساس الالتزام السياسي ، وتهديم صرح الحق الطبيعي ، هذا البناء النموذجي للعقل ، كما كانت تفهمه الحداثة<sup>(1)</sup> .

لقد أخذ هذا الصرح ، الذي كان بمثابة كاتدرائية للافكار ، ذات غمط توماسي ، والذي أضفى عليه عروتيوس وبوفندورف طابعاً علمانياً ، شكله النهائي على يد لوك . إننا نعرف هذا الشكل النهائي الذي يرى بأن العقل الطبيعي يُعَلِّم البشر بعض مفاهيم الاخلاق والعدالة المُستأَة بقوانين الطبيعة ، التي هي حقائق بدسية بذاتها ، وحقائق أبدية ؛ وأن تكون المجتمع السياسي كان قد تَمَّ

(1) أنظر - لسلي ستيفن (L. Stephen) « الفكر الانجليزي في القرن الثامن عشر » (English thought in the eighteenth Century - نيويورك 1949 - الطبعة الثالثة - ومقالة ز . دوراتيه « الالتزام السياسي برأي هيوم » (E. Hume) في « المجلة الدولية للفلسفة - بروكسل 1976 - وإيلي هالفي (E. HALEVY) « نسكُون الراديكالية الفلسفية » (La formation du radicalisme philosophique) - باريس 1901-1904 - الجزء الاول الفصل الثالث - ص 130 وما بعدها . وكرين بريتون (C. BRINTON) « أفكار ورجال : قصة الفكر الغربي » (Ideas and men: The story of western thought) منشورات Jonathan Cape - لندن (1951) . و هـ . فلاشو (G. VLACHOS) « محاولة حول سياسة هيوم » (Essai sur la politique de Hume) - باريس Domat - Montchrestien (1955) .



بموافقة الافراد ، وعن طريق نوع من العقد الاصلي ، الذي بدونه لم يكن هناك وجود لأي سلطة شرعية . لقد كان هدف هذا المجتمع يتلخص في أن يضمن بشكل أفضل ، ولقاء حد أدنى من التضحيات من جانب هؤلاء الافراد الذين أصبحوا مواطنين ، تطبيق قوانين الطبيعة ، وكذلك تمتع هؤلاء بحقوقهم الطبيعية ( وفي مقدمتها الحرية والملكية ) . ولهذا فإن انتهاك السلطة الاجتماعية لهذا الهدف يبرر التمرد .

على هذا كان هيوم ( الهدام على الصعيد الفلسفي ، والمحافظ المستنير ، في نفس الوقت ، على الصعيد السياسي ، حيث كان ليبرالياً وعضواً في حزب التوريث المحافظ ) يرد بقوله : إن العقل كان بالطبيعة غير قادر لوحده على إملاء قواعد ضرورية في ميدان الاخلاق والعدالة ، تكون بديية وأبدية . لكنه كان يستطيع ، على الأقل ، أن يقود بشكل مفيد الاهواء الانسانية بتعليمها كيف تحسب نتائج هذا العمل أو ذاك ، وذلك من وجهة نظر الألم الأقل أو الارتياح الاكبر الذي يمكن استخلاصه منه ( وكيف يُفضَّل ، بشكل خاص ، مصلحة أكثر بُعداً ، ولكن أساسية على مصلحة آنية أو قريبة ولكن ثانوية ! ) . هذه نقطة أولى .

أما النقطة الثانية فهي إن هيوم لم يكن ينكر وجود بعض قواعد السلوك السياسي والاجتماعي المقبولة بشكل كلي . لكن هذه القواعد كانت ، في نظره ، نتاج الممارسة والتجربة التاريخية الحقيقية وليست عبارة عن استنتاجات لعقل مجرد . لقد كانت هذه القواعد ناشئة عن الاتفاق ، وليس عن الطبيعة ، وبهذا المعنى فإنها تعتبر إصطناعية . وهكذا يميز هيوم بين مجموعتين أو جسيمين من الاتفاقيات المنفصلة جيداً عن بعضها البعض ، بالرغم من أنها تتعلق بنفس المفهوم المنفعي : فهناك من جهة « قواعد العدالة » التي يبيح عليها احترام الملكية ، ومن جهة أخرى جسم من الاتفاقيات التي تستند لأصل الحكم ولشرعية السلطة السياسية . إن مؤلف « بحث في الطبيعة البشرية » (Traté de la nature humaine) (1739- 1740) ، الذي لم يكن قد بلغ حينذاك الثلاثين سنة ) ، و « محاولات سياسية » (Essais Politiques) (1742- 1748) و « تحقيق حول مبادئ الاخلاق » (1751) (Enquete sur les principes de la morale) ، يقدم لنا تفسيراً مؤثراً ، في واقعته الجافة ، لهذا الاصل والشرعية (1) .

#### لماذا الحكم ؟

في ماذا إذن يجب أن نرى في الحكم إدعاءً مفيداً ، وحتى في بعض الظروف ، ضرورياً بصفة مطلقة ؟ . يجب هيوم : في كونه علاجاً لملل البشر الطبيعي لانتهاك قواعد العدالة بدافع المصلحة الآنية التي يمكن أن يجدها في ذلك . فنظراً لعدم إمكانية تغيير طبيعتهم ، وهو الأمر المستحيل ، فإن لديهم ، على الأقل ، القدرة على تغيير وضعيتهم من خلال تطبيق مبدأ المنفعة . وبعبارة أخرى ، فإنه يكفيهم أن يعملوا من احترام قواعد العدالة ، الذي لا يُقدَّم إلا مصلحة بعيدة ، مصلحة آنية لبعض الاشخاص الخاصين للموصوفين بالحكام : مثل الملوك ووزرائهم . إن هؤلاء يقومون بتعيين

(1) انظر - ج د ه . سابين - المرجع السابق ذكره - ص : 908 .

احترام القواعد من خلال معاقبة أي شخص يتهكها . وهكذا يجد البشر ، الذين أصبحوا محكومين ، أنفسهم مجبرين على أخذ مصالحهم الحقيقية والدائمة بعين الاعتبار ، سواء برضاهم أم غصباً عنهم : فالتجربة التي تتكون لديهم حول الأمن الذي يوفره لهم المجتمع السياسي تُعَدُّهم بشكل حتمي لطاعة السلطة . إنهم ، بكلمتين ، يتنادون على الطاعة .

وباختصار ، فإن المصدر الحقيقي للولاء السياسي ، والسبب الحقيقي لاضفاء الطابع الشرعي على السلطة ، يكمن ، حسب رأي هيوم ، في العادة .

العادة وليس الرضى . العادة وليس الالتزام بالتمسك بوعد قُطِعَ تعاقباً .

إن من الممكن القبول ، بدون شك ، ( وهيوم يقبل بهذا ) بأن الولاء ، في الأصل ، قد أُضيف على احترام وعد ما ، وأنه ارتكز لمة ما من الزمن على هذه القاعدة . لكنه وجد سريعاً « جذوره الخاصة » ، وأساسه المستقل ، خارج إطار أي عقد أصلي .

ويضيف هيوم ، مبرهنًا على حجته : سيُقال بأننا ملزمون بطاعة السيد لأننا وعدنا ضمنياً بالقيام بذلك . ولكن لماذا نكون إذن مجبرين على احترام تعهداتنا ؟ . لأنَّ علاقاتنا مع أمثالنا لن تقدم لنا أي أمان إن لم نفعل ذلك . وهذا هو ، بالضبط نفس السبب الذي يفرض الطاعة للسيد : وبدونه لن يستطيع البشر أن يعيشوا في مجتمع ، على الأقل ، متحضر . لهذا فإن من غير المفيد كلياً تفسير الالتزام السياسي ( أو الولاء ) بالالتزام الاخلاقي بالتمسك بالوعد ، وإخضاع الالتزام الاول للثاني - كما يريد ذلك منظرو الحق الطبيعي - لأنَّ كلاً منهما يجد أساساً كافياً في « المصالح العامة للمجتمع وحاجاته » . ويُقترح هيوم ، الساخر ، أن يُوجَّه سؤالٌ للاكثرية الكبرى من أعضاء أمة ما حول ما إذا كانوا قد وافقوا إطلافاً على سلطة حكامهم أو وعدوا هؤلاء بالطاعة . إن السؤال ، يضيف هيوم متهكماً ، سيبدو لهم غريباً جداً ، وسيجيب المعنيون بالامر عليه بالتأكيد بأن القضية لا تتعلق بموافقتهم ، وإنما هم « يطيعون بالولادة » (Born to such obedience) .

ويكتب هيوم عدو التقاليد القائلة بالمقدّم المسمّى « بالبدائي » ، بسخرية مشابهة ، ولكن في شكل آخر :

« إذا ذهب للتبشير ، في أغلبية أقطار هذا العالم ، بأن العلاقات السياسية تقوم فقط على موافقة طوعية أو على وعد متقابل ، فإن الحاكم سيسجنك فوراً وكأنك متهم بخر أو إهمال روابط الطاعة . هذا إذ لم يَقمُ أحدٌ قوْلُك ، قبل ذلك ، بسجنك وكأنك مجنون ، لكونك قلت مثل هذه الأشياء اللامعقولة »<sup>(1)</sup> .

حق المقاومة :

إن كل هذه المحاكمات الفكرية تجعلنا نتوقع بسهولة موقف المؤلّف من حق التمرد أو بتعبير أفضل المقاومة ( الشجعة ) الغالي جداً والمقدس جداً في نظر لوك ، وذلك باعتباره النقطة الثالثة أو

(1) انظر المقالة السابق ذكرها لدوراته - ص : 94-96-100-101-103 .

المظهر الثالث من هذا البناء ( أو التهديم ) الهويي .

إنَّ من الواضح أنه ، إذا كان البشر يطعمون بالولادة ، وعلى إثر عادة طويلة تعاقد عليها الاجداد ونقلت عنهم ، وإذا كانت السلطة ، حتى المُتَّصِبَة في الاصل ، تصبح شرعية بالتقادم ، فإن الانقطاع العنيف ، أي التمرد ، الذي يضع كل شيء موضع الانهزام ، ولا سيما كل النتائج الخيرة للمحاياة الطويلة ، وللعرف والسوابق ، ولتقديم طرق العمل والتفكير ، لا يمكن إلا أن يوحى لهيوم بعدم ثقة عميقة .

إلا أن هذا لا يعني بأن من المناسب تصنيفه ضمن فئة المدافعين عن الطاعة السلبية . فقد كان يرتعب من هذه الطاعة ، بالرغم من تعلقه بالسلام المدني والنظام الاجتماعي . ( ولنكرر ) بأن هذا المحافظ كان مستنبراً وأن هذا المعضو في « حزب التوزيع » كان ليبرالياً . لقد كان بعيداً عن رفض كل افتراض لمقاومة شرعية . إن كل شيء ، بالنسبة له ، يكمن في أن نكتشف هذه المقاومة أساساً منفجياً .

إنَّ هيوم يفكر كما يلي : بما أنَّ الطاعة هي نتيجة لسبب يتجلى في مصلحة المحكومين بالحماية الاجتماعية ، فإن هذه النتيجة يجب أن تتوقف ، إذا ما توقف السبب ، وإذا ما دفع الحاكم المدني « قهره لحد جعل سلطته لا تطلق تملأ » .

ولكن إذا كان هذا المبدأ العام لا جدال فيه ، فإنه يتجاوز الممكن . كما أن من المستبعد أن يدَّعي أنه يملئ ، في كل حالة نوعية ، قواعد قابلة لأن تحسم كل جدال حول الشرعية الحالية للمقاومة . « إن درجة الضرورة » التي يمكنها أن تبرر هذه المقاومة ، ينبغي أن تُقَيَّم في كل مرة على حده .

كيف يمكن بعد هذا التوضيح رفض الفكرة القائلة بأن هيوم يختار بإصرار تفسيراً « مقيداً » ؟ . إن ما يجب أن يؤخذ بالحسبان ، بنظره ، هو فقط الحالات التي وس منها : مثل حالات « الطغيان والقمع القاسي » التي تصبح المقاومة فيها الملجأ الأخير في وجه خطر « متطرف » . إلا أنه ليس هناك من شيء أكثر استثنائية من مثل هذه الحالة ، ولا من شيء أكثر غروراً عن القاعدة العامة التي تطلب الخضوع . « إن مصلحتنا ترتبط دائماً بجانب طاعة الحكام . وليس هناك إلا ميزة كبيرة أتية يمكن أن تقودنا للتمرد ، وتجعلنا نعمل المصلحة البعيدة التي لدينا في الحفاظ على السلام والنظام في المجتمع » (1) .

لقد كان الأوآن قد آن بالفعل ( لكي نأخذ ثانية جملة جـ . جـ . روسو ) لقول شيء ما عن هيوم . لقد كان من الواجب أن ننوه ببعض المظاهر البارزة في الفلسفة السياسية التي تطورت ، والحق يقال ، بشكل غير ملحوظ أحياناً ، من خلال عدد هام من الترددات بل والتناقضات . إنها مظاهر بارزة وبلغة الأثر ، بشكل خاص ، لما يجب تسميته بحالة هذا المفكر الفريد ، المستبسل في

(1) المرجع السابق - ص : 95 .

نسف الاسس الفكرية لقرنه - قرن الانوار - والذي كان يمتلك ، من جهة أخرى ، ولاقصى حد روح هذا القرن وأسلوبه .

## 5 - الفيزيوقراطيون أو الاقتصاديون

لقد اكتشف السر ، على حد قول ديدرو الفيلسوف ، كما كُتِبَ ، في إحدى نوبات حماسه ، في تموز 1767 . « السر الحقيقي ، السر الابدئي ، الذي لا يتغير ، لأمن الامبراطوريات ودوامها وسعادتها الابدية » - بحيث أنه لم يعد هناك مجال للتأسف على مونتسكيو !

ماذا حدث إذن ؟ بكل بساطة ، أن لوميرسيه دولا ريفير (Lemercier de la Rivière) نشر كتاب « النظام الطبيعي والاساسي للمجتمعات السياسية » (L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques) الذي لقي نجاحاً مدوياً .

إن المؤلف ينتمي « للمدرسة » ، أو كما كان يُقال حينذاك ، « لطائفة » « الفيزيوقراطيين » ، أو « الاقتصاديين » ، التي أسسها الدكتور كيني (Dr Quesnay) ، طبيب مدام دو ميبادور (Mme de pompadour) ، الذي أصبح مشهوراً بفضل كتابه « الجدول الاقتصادي » (Tableau économique) الصادر في 1758 .

إن أهمية الكتاب الذي أطراه ديدرو كثيراً تعود لقيامه بتطبيق الصيغة السياسية المُسماة « بالاستبدادية الشرعية » على المبادئ والممارسة الاقتصادية « للطائفة » ، وذلك وفقاً للعرف الذي اختطه المؤسس (1) .

إن الاقتصاد الفيزيوقراطي ( وهذا الاسم يعود لأحد أتباع هذه المدرسة ، وهو ديبون دو غمور (Dupont de Nemours) ، الذي نشر ، في عام 1768 ، كتاباً بعنوان « فيزيوقراطية » (Physiocratie) ) يُقدِّم نفسه باعتباره حكم الطبيعة (Phusis) ضد الماركنتيلية (mercantilisme) ، والكولبرتية (Colbertisme) . إنه يقوم على تفوق الزراعة ، الوحيدة المنتجة ، « والمال البدائي ثرواتها » : من هنا ينبع النفوذ والقيمة المناسبة للملكية الأرض ، هذه الوسيلة التي أصبحنا بها مُهيئين لنكون « سبباً عميقاً لتغلبد عمل الخلق الكبير ، وللتعاون على مرأى من الخالق » ( على حد تعبير كيني ) .

---

(1) انظر - ح . ولسر (G. Weulersse) « الحركة الفيزيوقراطية في فرنسا » (Le mouvement physiocratique en France) - باريس - 1910- ( أعيد نشره في عام 1971 ) - و « جيد (Gide) و « ريس (Rist) تاريخ للذاهب الاقتصادية » (Histoire des doctrines économiques) - الطبعة السابعة - باريس 1959 - و ا . جيمس (E. James) « تاريخ موجز للفكر الاقتصادي » (Histoire sommaire de la pensée économique) الطبعة الثانية - باريس - 1959- Montchrestien و ج . وولف (J. Wolff) « المؤلفات الاقتصادية الكبرى » (Les grandes œuvres économiques) - باريس - 1973- Cujas .

إن الملكية العقارية لا تنفصل عن ملكية الأموال المنقولة ، المكتسبة عن طريق البحوث والأعمال ، كما لا تنفصل عن الملكية الشخصية ، أو بعبارة أخرى ، عن الحرية العامة : فلكل مالك ، حسب رأي المؤسس ، الحق الطبيعي بأن يستعمل ، « بمعرفة » كل القدرات التي وزعتها عليه الطبيعة بشرط أن لا يضر بنفسه أو بالآخرين » . إن الحرية الاقتصادية ، التي تُلصقها عبارة دعه بعمل ، هي المظهر الأساسي لهذه الحرية العامة . وعليه فإن لكل فرد الحرية بأن يزرع ما يعود عليه بأكثر قدر من الكسب؛ وله الحرية في البذخ ، لأن تمتع الاغنياء « بولء الثروات ويديها » ؛ وله أيضاً الحرية والاعفاء المطلق من الرسوم في التجارة ، سواءً الداخلية منها ( حرية انتقال الحبوب ) أم الخارجية ( حرية تصدير الحبوب ) . هكذا ستزدهر الزراعة . فطلما أن الملكية العقارية والمنقولة ستكون محمية بشكل مضمون من « السارقين والأشرار » : « ما أن الأمان ، الذي يكون ، مع الملكية والحرية ، الشعار الثلاثي الفيزيوقراطي ، سيتوفر . وهذا هو « النظام الاجتماعي بأكمله » كما يعلنه لومبرسيه دولا ريفير<sup>(1)</sup> .

إلا أن الحرية السياسية البحتة تُستبعد ، بشكل غريب ومتناقض ، على ما يبدو ، من هذه الحرية العامة . وفي حين أن الحرية السياسية كانت تضمن ، لدى لوك ، كل الباقي ( إن الضمانية (garantisme) هي السمة المميزة للفرديّة الليبرالية ) ، فإن الفيزيوقراطيين ، تلامذة لوك ، كانوا يرفضونها . إن إحدى الحكيم العامة للحكّم الاقتصادي للمملكة الزراعية ، التي قال بها الدكتور كيني ، تقول بأن السلطة السيدة يجب أن تكون وحيدة وأعلى من كل الافراد ، ومن كل « المشاريع الطاللة للمصالح الخاصة » . إلا أن ميزان القوى ( « والقوى المضادة » ) العزیز جداً على مونتسكيو والمثابرين بالتجربة الانجليزية ، لا يمكن إلا أن يشجع هذه المشاريع وحررها المتبادلة ، وذلك على حساب الخير العام ، وبشكل يُتَهَك فيهِ « النظام الطبيعي والاساسي » . وهكذا نرى في ماذا يأتي البرهان المدوي للومبرسيه ، في عام 1767 ، ليدعم بقوة أطروحة زعيم المدرسة .

إن الامر يتعلق ، حسب رأي المؤلف ، باكتشاف - وليس بتأسيس - نظام أساسي للمجتمعات ، لا يمكن لها أن تتعد عنه بدون أن تخون مصالحها الحقيقية . وهذا النظام يتجلى في « الاتفاق التام بين المؤسسات الاجتماعية » الذي تتعلق به سعادة البشر وتكاثرهم . إن هذا النظام هو نظام طبيعي ، بمعنى أنه متفق مع الطبيعة ، ويرتكز على احترام القوانين الطبيعية التي نعرفها . إنه يفرض نفسه على السيد ، الرئيس الوحيد ، الوراثي ، الذي يملئ القوانين الوضعية ، قوانين الدولة : التي هي مجرد إثبات للقوانين الطبيعية وإعلان عنها . فكيف يمكن للسيد أن يعمل ضد هذه القوانين ، في حين أن رخاء المملكة تتعلق بها ، وبشكل لا يفصل عن مصلحته الخاصة كشریک وراثي في ملكية كل أموال رعاياه ؟ كيف يمكن لارادته السيدة أن تعبر عن شيء آخر غير خضوعه لهذا النظام الذي تنيره البداة ؟ « إنه يستطيع فعل كل شيء » ، باستثناء ما يستحيل عليه أن يريده » .

(1) ج. د. ولرس - المرجع السابق ذكره - المجلد الثاني . « اسس النظام الاجتماعي » .

استبدادية ، نعم . لكنها مُطَهَّرة تماماً من التعسف : إنها شرعية ، على حد قول المُنظِّر البارِع . أما بالنسبة للرعايا فكيف يمكن لهم ، وهم المستترون بتعليم عام مناسب ، أن يفكروا في عدم طاعة « المستبد الشرعي » المذكور ، الذي هو مجرد مترجم استبدادي للقوانين الطبيعية ؟ . ويتساءل لوميرسيه مبتهجا بانتصاره : هل طرحت أبداً على بساط البحث مسألة التمرد ضد بدهاة هندسة أفليدس ، التي جعلت « المستبد أفليدس ، يسود ، منذ عدة قرون ، ويكون تناقض ، على كل الشعوب المستتيرة » ؟ فلنخضع أنفسنا نحن كذلك للاستبدادية الشرعية لبدهاة النظام الاساسي ! إن إرادة السيد ليست هي بالحقيقة التي تَمِينُ القانون<sup>186</sup> .

لقد كان على توكوفيل (Tocqueville) ، الخطير ، أن يسخر ، بنوع من الدعاية الفظة ، من « الطائفة » ، لاعتقادها بأنها وجدت في الصين الامبراطورية النموذج الكامل لهذا الشكل من الحكم . « إن الفيزيوقراطيين يشعرون بأنهم متأثرون ، وكأنهم مفتونون ، لرؤية بلد يقوم فيه السيد المطلق ، ولكن لتحرر من الاحكام المسبقة ، بزراعة الارض ، بيديه ، مرة في العام ، من أجل تشريف الفنون النافعة ، بلد يتم فيه الحصول على كل المناصب بمباريات أدبية ، بلد ليس له كدين إلا الفلسفة ، وكأستقراطية إلا المعلمين<sup>187</sup> » .

#### استبدادية مستتيرة وإستبدادية شرعية

إن من الصحيح القول بأن تعبير الاستبدادية الشرعية نفسه الذي جعله لوميرسيه تعبيراً دارجاً ، لم يَكُنْ عن أن يكون موضوعاً للنقد في داخل الطائفة نفسها ، ومن باب أولى في خارجها ، وذلك لما كان يتضمنه من إثارة وفضاضة بالنسبة « للأذان الحرة » . ومع هذا فإنه لم يكن هناك ما يمنع من إجراء مقارنة سريعة ومفيدة ، على ما يبدو ، في عصر عُرِفَتْ فيه صيغة « الاستبدادية المستتيرة » النفوذ الذي رأيناه ، بين هذه الصيغة وتلك التي أطلقها الفيزيوقراطيون .

إن ما ينبغي تسجيله في البداية هو أن هناك تعارضاً جذرياً في الغايات بين كل منهما .

إن الفيزيوقراطيين يطرحون بوضوح ، كغاية ، تحقيق الحقوق الطبيعية للفرد . وهم لا يرون في السلطة المسماة ( برعونة ) « بالإستبدادية » إلا وسيلة . وهذا الأمر يبدو حقيقياً بالنظر لأن مثاهم الأعلى يتجلى في أقل حكم ممكن . لقد احتج الماركيز دو ميرابو (De Mirabeau) ، والد الخطيب ، والمتعاون المامع كيناي ، باسم الطائفة ، على الهوس الفرنسي في الاستنجاد بالحكومة : « يجب أن تعلم الحكومة كل شيء ، وتنظم كل شيء ، وتعالج كل شيء . والشعب وأناس الريف الطيبون هم الذين يقدرّون على فهم ذلك . فليس هناك أي واحد منهم لا يبتهل للمسيح من الأمر الالزامي ، المعصوم » . أما فيما يتعلق بكيناي نفسه ، فهل يجب تكرار الحكاية المعروفة جيداً لمحدثه

(1) انظر : لوميرسيه « النظام الطبيعي ... » (لندن: Jean Nourse-1767) الفصل الرابع والعشرون - ص : 186 .

(2) أنظر الأعمال الكاملة لتوكوفيل المجلد الثاني - « النظام القديم والثورة » (L'Ancien Régime et la Révolution) - ص : 213 .

مع ولي العهد ، والد من سيصبح لويس السادس عشر ، الذي كان يشكو أمامه من صعوبات مهنة الملك ( وأنه لم يكن ينبغي عليه أن يحكم ) فبرد عليه كيناي بأنه لا يوافق على ذلك . وعندما يسأله ولي العهد : « ماذا كنت ستفعل لو كنت ملكاً ؟ يجب : « سيدي » إني لن أفعل شيئاً » - « ومن سيحكم ؟ » - « القوانين » ( والمقصود بذلك : القوانين الطبيعية ) . هل يجب الإشارة الى أن مثل هذا المفهوم كان بعيداً جداً عما أمكن وصفه « بجنون الحكم » . هذا المفهوم نفسه الذي استخدمه فريدريك الثاني ، وهيمن على جوزيف الثاني المحكوم عليه بمرارة الفشل ! .

لأن هذا لا يمنع من أن التشابهات أو القربايات بين الصيغتين الاستبداديتين تغلبت ، في ذلك العصر ، أي حوالي سنوات 1760 ، على تعارضها . وإذا كان ديدرو ، في 1767 ، قد تحمس كما رأيناه ، فإن هذا لم يكن من قبيل الصدفة : إنها نزوة عابرة ولكنها بليغة الأثر . ولم يكن من قبيل الصدفة أيضاً أن يستمد كل من فريدريك الثاني ( بشكل جزئي جداً ) . وجوزيف الثاني ، وجوستاف ملك السويد ، الألهام ، على نطاق أوسع ، من مبادئ الطائفة في سياستهم الاقتصادية والمالية . لقد أتت الدعوة الفيزيوقراطية بمجملها ، في وقت « كان التيار فيه للحق الطبيعي على الصعيد المذهبي » ( كما سيقول البيرسوريل ) وللاستبدادية المستترة على الصعيد العملي . والحقيقة أن كلا من الصيغتين الاستبداديتين ، المستترة والشرعية ، كانت تعبر بطريقتهما عن تعطش للاحصاحات التي لم تكن أغلبية النفوس تنتظره بعد إلا من الطريق الاستبدادي .

إن توكرويل نفسه الذي كان يسخر من الهوس « الصيني » للطائفة كان يعتبر ، مثلها ، بأن الأمة الفرنسية بأسرها ، في أواسط ذلك القرن ، لم تكن أكثر إلحاحاً ، في موضوع الحرية السياسية ، من الفيزيوقراطيين ، وأن أميراً يمثل مستوى ومزاج فريدريك الكبير بإمكانه ، لو استطاع الوصول للعرش ، أن يحقق العديد من أكبر التغييرات التي كانت الثورة ستأتي بها ، وذلك دون أن يفقد تاجه ، بل وحتى مع زيادة سلطته بشكل قوي . إننا لم نكن نجهل بأن هذه الحالة الذهنية كانت في طريقها للتغير بشكل رهين ، في فرنسا بعد عام 1770 ، وذلك لفائدة « الحرية المستترة » . ويبقى أن المؤرخ الذي لا يريد أن يخضع للوسواس المشوه للثورة الكبرى ، ويتمسك فقط بفرنسا ، يجب أن يبرز بكل وضوح البعد الأوروبي للاحصاحات الملكية في زمن الانوار . (1) .

إن من المدهش جداً ، أنه في نفس شهر تموز من عام 1767 ، الذي أطرى فيه ديدرو كثيراً لومبرسيه دو لا ريفيير ومؤلفه ، كان هذا الأخير موضوعاً لنقد قارص وجهه للمركز دو ميرابو ، الفيزيوقراطي النشط ، مراسل كان هذا قد أرسله اليه . إن « البداية » ليست هي فقط التي فُضِّت في ميدان « علم الحكم » ، وإنما التبرير الفيزيوقراطي للاستبدادية الشرعية هي التي فُتت أيضاً :

« لقد برهنَ على أن المصلحة الحقيقية للمستبد هي أن يحكم شرعياً ، وقد اعترفَ

(1) أنظر حول « البعد الأوروبي للاحصاحات الملكية » ر . موييه (R. Mousnier) « مؤسسات فرنسا في ظل الملكية المطلقة » ، (Les institutions de la France sous la monarchie absolue) باريس - منشورات P. U. F. 1974-  
المجلد الأول - ص : 522 .

بهذا في كل الازمة . ولكن من هو الذي يفقد نفسه نحو مصالحه الحقيقية ؟ . الحكيم وحده ، إن وُجد . إنكم تصنعون إذن ، أيها السادة ، من مستبديكم حكماً بنفس المقدار . إن كل الناس تقريباً يعرفون مصالحهم الحقيقية ، ومع ذلك فهم لا يتجهونها . . . فما الفائدة من أن يُبْرِنا العقل ، عندما تقودنا الشهوة ؟ . . . إن نظامكم صالح جداً لأناس اليونانيا ، لكنه لا يساوي شيئاً بالنسبة لابناء آدم .

إن اسم هذا المراسل ، وعالم النفس الخالي من الاوهام ، كان : جان جاك

روسو . (1) .

---

(1) انظر : الأعمال الكاملة « لروسو » Pléiade - المجلد الثالث - 1964 الخواشي - ص : 1480-1538 ، 1750 .



## الفصل الثاني

### جان جاك روسو (1712-1778) أو دولة الشعب

منذ ذلك الحين ، كانت نظراتي قد توسعت كثيراً بالدراسة  
التاريخية للأخلاق . لقد رأيت أن كل شيء كان يتوقف جليوياً  
على السياسة . وأن أي شعب ، مهما كانت الطريقة التي يتناولها  
بها ، لن يكون مطلقاً إلا كما يستجعله طبيعة حكومته يكون .  
ولهذا يطرح السؤال الكبير حول أفضل حكم ممكن . . . »

الاعترافات (Les Confessions)

#### 1 - من « الخطب » الى « المقد الاجتماعي » .

عندما فاز جان جاك روسو (J. J. Rousseau) ، الكاتب غير المعروف ، و « مواطن جنيف »  
( كما سيُوقَّع ) ، في عام 1750 ، بجائزة « الأخلاق » من أكاديمية العلوم والآداب الجميلة بدييون ،  
عن الموضوع التالي : « فيما إذا ساهم تمجيد العلوم والفنون في تهذيب الأخلاق » ( « Si le ? » )  
( « retablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs ? » ) رُحِبَ الرأي  
العام بشكل غريب بظهور هذا الاخلاقي المحب لأن يكون له رأي مخالف لرأي الجميع . وذلك لأنه  
أعطى للسؤال ( الذي قال عنه بنفسه إنه أحد « أكبر وأجمل » الاسئلة التي أثرت مطلقاً ) جواباً  
سلبياً . إن شيئاً قليلاً على الأقل ، إن لم نقل لا شيء ، كان يعلن عن ولادة مفكر سياسي سيمتبر من  
بين أكبر المفكرين .

لنستمع للاخلاقي ، الذي يجابه باقدام ، باسم الفضيلة والحقيقة ، كل ما كان يعلم جيداً أنه  
يستحوذ على إعجاب الناس ( في عصر الانوار ، أكثر من أي وقت مضى ) .

#### أ - الفضيلة والحقيقة : « النظام » .

كتب روسو يقول أنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال ، كانت أخلاقنا تفسد ،  
ونفوسنا تتعفن . إلا أن نفس الشيء حدث في كل الأزمنة وكل الامكنة . أنظروا الى مصر ! أنظروا  
الى اليونان ( باستثناء اسبارطة « المشهورة على حد سواء بجعلها السعيد وبحكمة قوانينها » ) .  
أنظروا الى روما « التي كانت في الماضي معبد الفضيلة » ، والتي أصبحت « مسرح الجريمة وعار  
الامم ، والعبوة البرابرة »<sup>(\*)</sup> ، أنظروا الى القسطنطينية ، أنظروا الى الصين التي وقعت تحت النير

(\*) « آه يا فارسيكوس ، ماذا ستمكر نفسك الكبيرة ، لوعدت ثانية ، لسوء حظك ، للحياة ، وشاهدت الوجه الباذخ »

التاري الفظ ، بالرغم من العديد من المتعلمين والعلماء ! إن قليلاً جداً من الشعوب هي التي تمكنت ، دائماً وفي كل مكان ، من اكتشاف ونقض هذا التوازي بين الثقافة والانحطاط الاخلاقي . إن البذخ ، هذا الشر الكبير ، نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون ، وهذه « لا تسير مطلقاً بدونهُ » . أن من الواجب أن نضع في عداد سلبياتها أيضاً الضعف في الشجاعة ، وانخفاض المؤهلات الحربية ، والمؤهلات الاخلاقية ، وذلك نتيجة للتربية « الحمقاء » التي تُعطى للشباب . إننا نعلم هؤلاء كل شيء ، باستثناء واجباتهم . إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة « وطن » العذبة ( ولا يسمعون إسم « الله » إلا من أجل الخوف منه ) . إننا لا نرسم من التحف الفنية التي تعرضها المتاحف والحدائق ، صور وغنائيل المدافعين عن الوطن ورجاله العظيم ، وإنما المناظر المفسدة لقصص الاساطير . ماذا ! أتكون الاستقامة إثم الجهل ؟ ، ويكون العلم والفضيلة متناقضين ؟ .

ذاك هو الرأي المخالف لرأي الجميع ، والمفصل باقدام - وهذه هي الكلمة المناسبة . لكن المؤلف يهتم اهتماماً كبيراً ، في السطور الاولى كما في الاخيرة ، بأن يحدد موقع رايه :

ففي السطور الاولى يقول : ليس العلم قط هو الذي أهينه وإنما أنا أدافع عن الفضيلة أمام رجال أفاضل . إن الاستقامة ما زالت لدى الناس الاخيار أغل من علم الفقهاء . فمن ماذا علي إذن أن أخاف ؟ . وفي السطور الاخيرة ، يكتب : « يا أيها الفضيلة ! العلم الاسمي للنفس البسيطة ، هل يجب إذن بذل كل هذا المقدار من العناء والادوات من أجل معرفتك ؟ أليست مبادئك منقوشة في كل القلوب ، وألا يكفي من أجل تعلم قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يهضي لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات » (1) ؟

إن هذا لا يمنع من أنه كان على روسو ، من أجل جعل مثل هذا الموقف ، وهذا التحدي لفلسفة العصر ، مقبولاً ، باسم فلسفة حقيقية أكثر ، أن يشرع بعد نشر « الخطاب » الفائز بال جائزة ، وبين عامي 1751 و 1754 ، في جدل طويل ، تحول الى « مشاجرة خالدة » ، وتضمن ما مجموعه ضعف عدد صفحات « البحث » نفسه . لقد كانت الصفحات الجديدة صفحات تفسير ، أو توضيح ، تركت الاطروحة سليمة ، لكنها خففت ، بالمناسبة ، من جِدَّتْها . لقد أدرك المعاصرون تماماً بأن جوهر الاطروحة يتمثل في القول بأن النمو المتتالي للحاجات كان شراً ، وأن تكاثرها الذي لا ضرورة له ، « تهور كبير » ، وأن هذه الفكرة كانت تماماً مضادة للتياز ، وتريد أن تكون كذلك . وقد بقي روسو ، من جانبه ، وفي كل مؤلفاته التالية ، أميناً بحقي للوحي الشهير الذي هبط عليه وهو على طريق فانتان ، حيث كان « ألف نور » ، على حد قوله ، يبهج روحه ،

« لروم هذه التي أنقذت ديماريك . إنك ستقول ، أيها الاله . . . ما هذه الاحلاق ؟ وماذا تعني هذه الغائيل ، وهذه اللوحات وهذه الابنية ؟ أيها الحق ، ماذا فعلتم ؟ إن الذين يحكمونكم هم غيباء متصنعون . هل من أجل إغواء المهندسين للحاربين ، والرماحين ، والتحاتين والبهلوانين سقيتم بدمائكم اليونان وآسيا ؟ .

(1) « الخطب » - « الاعمال الكاملة » - Pléiade - باريس - منشورات Gallimard - المجلد 3 - ص: 5-30 - مقدمة ف . بوشارد (F. Bouchardy) .

وعمل عليه جوابه السليبي الذي رأى فيه أكاديميون فضيحة <sup>(٢٠)</sup>.

هل يجب أيضاً تصديق كلام روسو عندما أُلح ، في القطعة الأخيرة من الجدل الذي افتتحه « الخطاب » ، والتي أصبحت « مقدمة للمرسالة الثانية الى بوردس » ( آخر 1753 أو بداية 1754 ) ، على « النظام » (Le Système) الذي لم يكن السؤال ، الذي عاجله البحث الفائز بالجائزة ، في نظره ، إلا نتيجة ملازمة له ؟. إنه ، كما يقول ، « نظام » « حزين وكبير » ، « حقيقي ولكن محزن » . إنه ، كما يزعم ، ثمرة فحص صادق لطبيعة الانسان ، وملكانه ومصيره . إن هذا النظام ، باعتباره نظام الحقيقة والفضيلة ، هو الذي يعتزم الدفاع عنه ( وليس عن ج . ج . روسو ، المتهم بأنه مفكر سيء ) ، وكاتب سيء ، كما يقول ساخراً ) ضد كل دحض وهجوم . وبهذا يسجل روسو إرادته الواضحة بتوسيع النقاش فيما بعد ، ويجدد ، بشكل خفي ولكن حازم ، انشغالات ذات طابع اجتماعي - نفسي ، وبشكل أوسع ، أنثروبولوجي . لقد ظهرت هذه الانشغالات ، عبر الجدل ، من خلال مظهرين على الأقل : مظهر الطبيعة البدائية ، الطبيعة الحقيقية للانسان الذي سينفد ، ومظهر اللامساواة ، « المصدر الاول للشر » ، الذي يُشهر « الخطاب » به .

هذان المظهران ، المترابطان بشدة ، سيأتي سؤال جديد ، جعلته نفس أكاديمية ديجون موضوعاً لمباراة ، في عام 1753 ، ويدور حول « أصل اللامساواة بين البشر . وما إذا كان القانون الطبيعي يسمح بها » ، ليسمح لروسو بمعالجتها ، بصفة رئيسية ، وبجعل مدى « نظامه » - بما في ذلك إمتداداته السياسية - موضوعاً للاعجاب أو للخوف <sup>(٢١)</sup> .

ويؤقح روسو أيضاً هذا « الخطاب » الثاني باسم « مواطن جنيف » ؛ ويرفقه باهداء طويل ومتملق لجمهورية جنيف ( « للسادة الرائعين ، المشرفين جداً ، وأصحاب السيادة » ) ، ومقدمة إيجابية يشبر فيها ، دفعة واحدة ، لقصده ، ويرزعه بصورة رائعة .

ويتساءل روسو : كيف يمكن معرفة مصدر اللامساواة بين البشر ، إن لم نبدأ بمعرفتهم هم بالذات ؟. إن معرفة التكوين البشري هي الانفع ، بالرغم من أنها الأقل تقدماً من كل المعارف . صحيح أن هذه المعرفة لا تستطيع ، منطقياً ، أن تُؤسَّس على الطبيعة الحالية للانسان ، بعد كل ما

---

(٢٠) كان روسو قد التقى في فانسان (vincennes) ببديلو ، الذي سجن على أثر « رسالة حول العياني » الموصومة بالألحاد وبالبلادة أنظر - مقدمة بوشاردى . ص : 27 وما بعدها .

(٢١) يقول لنا روسو في « الاعترافات » ( الأعمال الكاملة - المجلد الاول - ص 388-389) أنه من أجل أن يتعلم بارتياح في مثل هذا الموضوع ، قام برحلة قصيرة الى سان جرمان حيث بحث ووجد ، وهو « يتوغل في الذنبة » « صورة الأزمة الاولى » التي كتب ، « بفخر » ، تاريخها : لقد تجرأ على « تجربة » طبيعة البشر ، وصرخ في وجوههم : « أيها الحق ... تتعلموا أن كل شروكم تأتي منكم » . أما فيما يتعلق بالامتدادات السياسية ، فنشير الى أن روسو كان يتشامل ، منذ الآن ، عما إذا كانت حبوب المجتمع لا تعود للانسان ، بمقدار ما تعود للانسان المحكوم بشكل سيء » .

أضافته الظروف ومظاهر التقدم على حالته البدائية ، أو ما قامت به من تغيير لها ، بحيث

« أن النفس البشرية ، الشبيهة بتمثال غلوكوس الذي كان الزمن والبحر والعوامض قد شوهوه كثيراً بحيث أصبح يشبه الإله أقل مما يشبه حيواناً مترحشاً ، والتي انفسدت في وسط المجتمع بآلف سبب متجدد باستمرار ، وذلك من خلال اكتساب كثرة من المعارف والأخطاء ، ومن خلال التغيرات التي حصلت في تكوين الاجسام ، ومن خلال الصدمة المستمرة للشهوات ؛ إن هذه النفس البشرية إذا صح القول في مظهرها لحد أنها أصبحت تقريباً غير معروفة وأننا لم نعد نجد فيها ، بدل الكائن الذي يتصرف دائماً إنطلاقاً من مبادئ أكيدة وثابتة . . . إلا التناقض المشوه للشهوة التي تعتقد أنها تفكر ، وللدراك وهو في حالة هيجان » (1) .

ويتابع روسو حديثه قائلاً : إن فرزما هو أصلي وما هو إصطناعي ، في هذه الطبيعة الحالية ، ليس مشروعاً سهلاً ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفة حالة لم تعد موجودة : (2) « إن الكتب العلمية في هذا الموضوع ليست قليلة ، لكنها لا تعلمنا إلا رؤية البشر كما أصبحوا .

ب - من إنسان الطبيعة إلى إنسان الانسان

إلا أن روسو ، الذي من المحتمل أن يستعمل محاكمات فكرية « افتراضية وشرطية » ( كما يقول ، في لحظة دخوله في صلب الموضوع ) يعتمز أن يجعلنا نرى إنسان الطبيعة ، بانتظار أن يصبح هذا الانسان إنسان الانسان . إنه ينوي وصف حياة النوع البشري وفق الخصال المستمدة من الطبيعة ، والتي تمكنت التربية السيئة والعادات السيئة من « إفسادها » ولكن دون تهديها . إنه يعتمز أن يبين كم تغير الانسان عما كان عليه ، وأن يعيد لتمثال غلوكوس صورته الحقيقية . بأي تبجيل يعلن الاديب عن قدوم الانثروبولوجي ! . « أيها الانسان ، من أي قطر كنت ، ومهما كانت أراؤك ، إسمع : ها هو تاريخك كما اعتقدت أنني قرأته ، ليس في كتب أمثالك الذين هم كذابون ، وإنما في الطبيعة التي لا تكذب مطلقاً . إن كل ما سيكون منها ، سيكون صحيحاً ؛ ولن يكون فيه من خطأ إلا ما سأخلطه فيه من عندي دون أن أريد ذلك » .

ما هو هذا التاريخ ، الذي ليس لدينا منه تاريخ واحد فقط ؟ وما هي هذه الرواية أو هذه المسألة التاريخية المزيقة ( أو بالضبط « غير التاريخية » ) ؟ . وكيف حدث فيها إدراج اللامساواة ؟

لنلاحظ ، مسبقاً ، أن المؤلف يميز بين نوعين من اللامساواة : تلك التي يُسميها طبيعة أو فيزيائية ، وتلك التي يدعوها أخلاقية أو سياسية : الأولى ، تقيمها الطبيعة ، وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوى والصحة وخصال الروح أو النفس ؛ والثانية تتجلى في مختلف الامتيازات

(1) « الاعمال الكاملة » - المجلد 3 : ص : 123 .

(2) « حالة » ( يعتقد المؤلف أن من واجبه أن يضيف بشكل لفر ) « يمكن أنها لم توجد قط . وإنما ، حل وجه الاحمال لن توجد مطلقاً » ، ومع ذلك فإن من الضروري أن يكون لدينا أفكار صحيحة عنها لكي نحكم بشكل جيد على حالتنا الحاضرة » .

( الننى ، المراتب الشرفية ، القدوة ، القيادة أو السلطة ) التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين ، والتي يقيهما رضى البشر ، « وتخضع لنوع من الاتفاق » .

بعد توضيح هذا الامر ، يجري جدل « الخطاب » على قترتين . وبين روسو في البداية ، ومن خلال لوحة الحالة الطبيعية « الحقيقية » ، أن اللامساواة ، حتى الطبيعية ، بعيدة جداً عن أن يكون لها في تلك الحالة هذا المقدار من الحقيقة والتأثير الذي يُزعم لها . وأنها ، بالعكس تماماً ، تكاد لا تلمس فيها ، وأن تأثيرها « معدوم تقريباً » . وفيما بعد يرى روسو أن أصل هذه اللامساواة رتقدمها يكمن في التطورات المتتالية للروح البشرية - التي تعود أسبابها لصدف مختلفة ، وللمؤازرة العرضية لأسباب أجنبية « كان من الممكن أن لا تظهر مطلقاً » ، والتي بدونها لم يكن للانسان الطبيعي أن يخرج مطلقاً من تكوينه البدائي .

لقد كان هذا الانسان عبلة عن كائن يعيش في الغابات ، بين الحيوانات ، ولديه في غريزته وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش . لقد كان يخاف فقط من الألم والجوع ؛ أما الخيرات الوحيدة التي يعرفها فهي الغذاء ، والراحة في وقت الفراغ وأنسى ( لقد كان يكتفي من الحب بجانبه الجسدي ) ؛ « إن همه الوحيد تقريباً هو أن يحفظ ذاته ، ويكون قلبه في حالة سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله بمعثرين ، لكنه لا يقيم معهم أي تجارة ؛ فلم يكن لديه أي حاجة لهم ( إن كل « سلاسل » التبعية كانت مستبعدة ! ) ؛ ولم يكن لديه أي رغبة في إيذاهم ( إن حرب الجميع ضد الجميع ، للمزعة في هذه المرحلة هي مجرد حلم ، حلم جي.جى. لوكس ) ؛ فينبه ويبتهم لا يوجد أي نوع من العلاقة الاخلاقية أو الواجبات المشتركة . هكذا يفترض ويتصور أن يكون ، بصفة أساسية ، الانسان الطبيعي في تكوينه البدائي<sup>(١)</sup> .

إن هذا يعني القول بأن النزعة الاجتماعية الطبيعية هي ، بالنسبة لروسو ، حلم أيضاً ، حلم جميل للفلاسفة ، ولديرو ، إن الامر واضح جداً وخصوصاً ، لمن يتأمل في أصول اللغة ، ويكتشف الاهتمام القليل الذي أبدته الطبيعة في مجال التقريب بين البشر ، من خلال تسهيلها عليهم إستعمال الكلام . إن من الواضح جداً أنها « حَضَرَتْ قليلاً جداً نزعتهم الاجتماعية » : « لقد وضعت قليلاً جداً من ذاتها » في كل ما فعلوه من أجل إقامة روابط هذه النزعة .

ويرتفع في هذا المكان إعتراض يمس الطبيعة الطبيعية التي طُلما نادى بها مؤلفنا . أين نجد لها في اللوحة التي رسمها ؟ إنه يضحى بها لتجنب الاختفاق : إن فكرة الخير والشر هي أيضاً وبالأساس غائبة في تلك الفترة . فالانسان الطبيعي لم يكن طيباً ولا شريراً . لقد كان في حالة براءة ( ستوصف بأنها حالة « ما قبل - أخلاقية » ) . ومع ذلك فإنه سيكون من قبيل التسف القول ، مع هوبس ، بأن هذا الانسان كان شريراً « بالطبيعة » ، لأنه لم يكن لديه أي فكرة عن الطيبة . لقد كان هذا

---

(١) إنه تكوين ليس لديه ما يفعله بعمل الفكر ، حسب رأي روسو الذي يأخذ مجدداً برأي قديم مخالف للآراء السائدة وذلك في جملته المثيرة ، والذاتية الصمت ، والتي أثارت تعليقات وفيرة . « إنني أجبر تقريباً على القول بأن حالة التفكير هي حالة مضادة للطبيعة ، وإن الانسان الذي يفكر ملياً هو حيوان فاسد » .

الانسان يمتلك فضيلة طبيعية ، ينبغي أن تؤخذ لحسابه بالاعتبار ، إن لم نرد أن نظلمه . وهذه الفضيلة هي : الشفقة . لقد كان روسو يعتبر كأمر مؤكد أن الشفقة « شعور طبيعي يساهم ، من خلال تخفيفه لنشاط حب الذات لدى كل فرد ، في الحفاظ المتبادل لكل الجنس » . فيفضل هذه الشفقة التي تقوم ، في حالة الطبيعة ، مقام « القوانين والأخلاق والفضيلة » ، يكف الحفاظ الخاص لكل فرد عن أن يكون همّ هذا الفرد الوحيد .

ما هي إذن الاختلافات النوعية بين الحيوان والانسان كما رسمه روسو ؟ إنها تكمن في صفة الانسان ككائن حر وفي وعيه لهذه الصفة . ثم إنها تكمن ، خصوصاً ، في قدرة الانسان على بلوغ الكمال أي في قابليته للكمال . لكن روسو يحذرننا من الآن ، بأن هذه القدرة المميّزة ، وغير المحدودة تقريباً ، ستكون المصدر لكل الشرور التي يعاني منها الكائن البشري ، لأنها ستتزعزع من هذا الوضع الاصيل الذي كان يمضي فيه أياماً هادئة و « بريئة » . ألا تحمل هذه القدرة المسؤلية الرئيسية في الظهور التدريجي للانسان الاصطناعي ( إنسان الانسان ) ، أو بعبارة أخرى ، للحياة الاجتماعية التي ستتبتق منها ، بشكل لا يقاوم ، هذه اللامساواة التي كانت ملموسة قليلاً في السابق ، والتي انتهت للهمنة عليها ؟ . وهكذا نصل الى الفترة الثانية من جدل الخطاب ، أو القسم الثاني الذي يتخص فيه المؤلّف ، ويُقرّب بين « مختلف الصدق التي استطاعت تحسين العقل البشري ، وفساد الجنس ، وجعل الكائن شريراً من خلال جملة إيجابياً ، وبحيث يصل الانسان والعالم في النهاية البعيدة جداً ، للنقطة التي نراها فيها »<sup>1</sup> .

هل هناك نص أكثر شهرة وأكثر ذكراً من النص الذي يفتح هذا القسم الثاني ، ويردد صدى فكرة من أفكار باسكال (Pascal) ( « كان هؤلاء الاطفال المساكين يقولون : إن هذا الكلب لي » ) ؟

« إن الشخص الاول الذي استهدف ، بشويرة لأرض ما ، أن يقول هذه لي ، ووجد أناساً بسطاء ليصدقونه ، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني . كم من جرائم وحروب وقتل ، كم من يؤس وفظائع كان يمكن أن يفرها على الجنس البشري ذلك الذي كان يمكن أن يصرخ أمام أقرانه ، وهو يتزع الاوتاد أو يطمر الحفر ، قائلاً : إحدروا من الاصغاء الى هذا المحتال ، إنكم ستضيعون إن نسيتم أن التشار هي للجميع وأن الارض ليست لأي شخص » .

إلا أننا ننفل غالباً ، وبشكل خاطئ ، الجملة التي تتلو :

« لكن هناك احتمال كبير بأن الامور ، حينذاك ، كانت قد وصلت الى حد لم يكن

(1) حول الفترة الاولى اقرأ ص : 134 وما بعدها ، ولا سيما ص : 139 : « نلتزم من الخلط بين الناس للترشحين والناس الذين نراهم الآن باعتبارنا » - وحول القابلية للكمال ( ص : 142 ) . وحول الكلام وأصل اللغات ( ص 146 وما بعدها ) .

- أنظر ر . بولان (R. Polin) . « سياسة العزلة : محاولة حول ج . ج . روسو (La politique de la solitude: Essai sur J. J. Rousseau) - منشورات Sirey 1971 - ص : 262 وما بعدها .

بالامكان لها أن تبقى فيه على ما كانت عليه .

إن هذا الظهور للملكية الخاصة . التي هي قير للمساواة الطبيعية ، لم يكن بالفعل ( وكما يوضح روسو ذلك بدقة فيما بعد ) إلا الحد الأخير لحالة الطبيعة ، والخطوة الأولى في تقدم اللامساواة في الحالة الاجتماعية . إنه « العهد الأول » الذي يسمح بوجود حالة الغني والفقير . وذلك بانتظار قدوم عهد ثانٍ يسمح بوجود حالة القوي والضعيف ، من خلال تأسيس هيئة الحكام ( والمقصود بها « الحكومة » أو « القادة » السياسيون ) ؛ « وعهد ثالث » ، أخيراً ، هو عهد السيد والعبد ، من خلال تحويل السلطة الشرعية الى سلطة تصفية : وهي الدرجة الأخيرة في اللامساواة .

هنا يتم الاعلان عن الامتدادات السياسية التي يجب الرجوع اليها فيما بعد . إن نبرة كل ما تقدم تبين ، بما فيه الكفاية ، الى أي جانب سيميل جان جاك روسو الذي عانى ، في حياته الشخصية ، بمرارة من اللامساواة والتبعية ، والذي يكره بشراسة « الاغنياء » « والاقوياء » « والسادة » ، ويحذر « القادة » الذين يبحثون دائماً عن « الافضليات » ، ويتأكدون دائماً من تلقي الدعم من « الرابطة الطبيعية للاقوياء » . كيف يمكن أن لا نحس بجان جاك هذا وهو يقف ، بكل أعصابه ، الى جانب « المهانين والمذلّين » والمحرومين ( كما لم يكن يقال ذلك بعد ) ، و « جمهور الجائعين الذين يفتقدون لما هو ضروري » ، في حين « أن قبضة من الناس تفيض بالاشياء غير الضرورية »<sup>(٩)</sup> .

إن هذا التابع في العهود ، التي يتلخص فيها القسم الثاني ، لا يفصل عن مختلف « الثورات » التي استرسل المؤلف في الحديث عنها ، ليرثي لها . ولا سيما تلك الثورة ، الحاسمة حقيقة ، التي تعود لاختراع صناعة استخراج المعادن وتنقيتها وللزراعة ، والتي أدت نتائجها الحتمية لتوجيه ضربة قاضية للمجتمع الوليد ، أي لهذا « المجتمع المبتدئ » الذي وصفه روسو المنعزل ، وبنوع من الحنان ، بأنه العصر الأكثر سعادة ، والأكثر بقاءً ، والأقل تعرضاً للتقلبات ، و « الأفضل للانسان » . نعم ، ( يدعم روسو كلامه قايلاً ) مدد الحديد والقمح البشر ، لكن الجنس البشري « ضاع » . لقد ولدت الصناعة سوية مع الزراعة : « فمنذ أن كان من اللازم وجود رجال من أجل صهر الحديد ، وطرقه ، كان من اللازم أيضاً وجود رجال آخرين من أجل تغذية أولئك » . إن الزراعة المدروسة للاراضي تؤدي لتقسيمها . ومن هنا ينشأ حق الملكية ، وتُسن القوانين ، ويظهر التمايز بين الغني والفقير . وهذا هو العهد الاول للمساواة ، كما تعلم . تلك هي « الصدفة المشؤومة » التي أخرجت الجنس البشري من الحالة السعيدة « للمجتمع المبتدئ » . إن انقطاع المساواة سيؤدي لأفطع فوضى . وخصوصاً ، لارتباطه بتكاثر الحاجات الذي يميز الانسان الاصطناعي . إنها المنافسة والمزاحمة ، والتعارض في المصالح بين الغني الذي يختصب والفقير المستغل من قبيله ؛ إنها الرغبة السرية لدى كل فرد في تحقيق منفعة على حساب الآخرين ؛ إنها أولوية الظهور على حساب الوجود ، والخارج على الداخل ( يجب أن يظهر المرء نفسه بشكل مختلف عما هو بالفعل ) ؛ إنه حتى الشهوات الجائعة للشهقة الطبيعية : إنه حب الذات

(٩) كما جاء في السطور الأخيرة من « الخطاب » .

(L'amour-propre) (المختلف جداً عن «حب النفس» (L'amour de soi) المدفوع الى ذواته ؛ إنها إساءة استعمال الجنس البشري «للمملكات التي تُشرِّفه» : إن كل هذا يؤكِّف لوحة سوداء جداً ، تشبه بشكل خاص ، هذه المرة ، تلك التي رسمها هوبس - إن حرب الجميع ضد الجميع ، التي قال بها هوبس ، تتجلى هنا بالفعل .

ومع ذلك فأننا لم نزل إلا في العهد الاول ، أو في التاييز الاول ، أو المرحلة الاولى من الفساد . ولكن هانحن ، للأسف قد خرجنا فعلاً كما كان يعتبر ، برأي روسو ، الحالة السعيدة التي كان يُكنِّ لها حينئذ قوياً ، والتي فُكِّر بأن «الجنس البشري كان قد خُلِق ليُبقى فيها دائماً» ، وأنها كانت «مرحلة الشباب الحقيقي للعالم ، وأن كل التقدم اللاحق كان بالظاهر عبارة عن خطوات باتجاه كمال الفرد ، بقدر ما هي بالفعل ، باتجاه ضعف الجنس» .

وستلوثورة الحديد والقمع ثورات أخرى ، ستؤدي للعهد الثاني ثم الثالث . حينذاك ستولد حتماً عن التمايزات المدنية وتمايزات سياسية تتجلى في لا مساواة متنامية بين الشعب ورؤسائه . وفي حين ستصبح اللامساواة ، في الاعتبار وفي السلطة ، بين الافراد التجمعيين في مجتمع ، حتمية ، ستخرج من هذه اللامساواة طائفة من الاحكام المسبقة المناقضة في آن واحد «للعقل والسعادة والفضيلة» . وهكذا الى أن ترفع الاستبدادية ، في النهاية ، «راسها البشع» وتلتهم كل ما تبقى من طُيِّب وسليم في الدولة ، ويجل محل القادة والقوانين ، طغاة وأسياد بلا قواعد ولا كايح ؛ ومحل الرعايا ، عبيد . حينئذ تُقفل الدائرة ونصل الى المرحلة الاخيرة من اللامساواة . ويصبح كل الافراد متساوين ثانية لأنهم «لا يساوون شيئاً» . ويعود كل شيء لقانون الاقوى . ويمجد الجنس البشري نفسه ثانية في «حالة طبيعية جديدة» ، لكنها مختلفة جداً عن الاولى ، نظراً لأنها ثمرة إسراف في الفساد ، في حين أن الاولى كانت تمثل حالة الطبيعة في صفائها .

#### جـ - إقامة المجتمعات السياسية

وهنا تظهر ثانية ، مرة بعد مرة ، كلمة : إنها كلمة عقد (Contrat) ، سواء تعلق الامر بعقد مزيف أم بعقد حقيقي . لقد كان المفهوم مألوفاً ( في شكل ميثاق اجتماعي أو ميثاق خضوع ) لدى مؤلفنا الذي كان قارئاً متنبهاً لهوبس ولوك وهاكيتيوس وغروتويس وبوفندورف .

لنرجع الى الفوضى الفظيعة المرسومة أعلاه والناشئة عن انقطاع المساواة لمصلحة الغني . إن روسو يتخيل أن هذا الغني المعرض للهجوم ، بشكل خاص ، في هذه الحرب الدائمة ، يبحث عن خلاصه من خلال جعل جيرانه يقبلون بإقامة رابطة ( إنه يقول لهم : « لنوحد أنفسنا » ) تجمع بين كل القوى التي كانت متعاكسة حتى ذلك الحين ، وتوحيدها في سلطة عليا ( «نحكمنا وفق قوانين حكيمة» ) :

هكذا كان ، أو يجب أن يكون ، أصل المجتمعات السياسية ، هذه الاجسام الكبيرة التي ستغطي قريباً كل الارض ، وتقسم الجنس البشري . لكن روسو يُشهر بهذا العقد باعتباره عقداً مزيفاً يقدم عراقيل جديدة للفقير ، وقوى جديدة للغني ، ويؤدي لتدمير الحرية الطبيعية ، وتثبيت



قانون الملكية واللامساواة للأبد ، وإخضاع كل الجنس البشري ، منذ ذلك الحين ، « لفائدة بضع طموحين ... وللمعمل والعبودية واليؤس » .

هل كان على روسو أن يفضل أصولاً أخرى للمجتمع السياسي : كعمليات الغزو التي يقوم بها الأقوي ، أو إغمار الضعفاء ؛ أو رمي الشعوب لنفسها في البداية بين « ذراعي سيد مطلق بدون شروط ولا رجوع عن ذلك » ؛ أو السلطة الأبوية التي يتفرع عنها الحكم ( المطلق أيضاً ) وكل المجتمع ؛ أو التأسيس الارادي للطغيان بواسطة عقد ( أيضاً ) « لا يجبر إلا أحد الطرفين ، ويوضح فيه كل شيء في جانب ، ولا شيء في الجانب الآخر ، ولا يدور إلا على حساب ذاك الذي يلتزم ؟ . إن روسو ، الحريص على تفحص الوقائع بالحق يستبعد ، بعكس الكثير من المؤلفين ، ( كما يرى ) كل هذه الافتراضات . إنه ينتقد ، مروراً ، بوفندورف المفكر الرديء لأنه وافق على القول بأن من الممكن للمرء أن يجرد نفسه من حريته لمصلحة شخص ما « مثلاً ينقل ماله للغير بواسطة إتفاقيات وعقود » .

ويؤكد روسو ، في الخلاصة ، يقينه بأن الحكومات لم تبدأ بالسلطة التصفية التي ليست إلا شكلاً فاسداً للسلطة ، وإلا الحد الأقصى لها ، والتي يعيدها ، في نهاية الامر ، لقانون الأقوي وحده ، بعد أن كانت في البداية علاجاً له . ويوضح روسو ، من جهة أخرى ، بأنه حتى لو كانت هذه الحكومات قد بدأت هكذا ، فإن هذه السلطة ، اللاشريعية بطبيعتها ، لم تستطع أن تؤسس حقوق المجتمع ، ولا ، بالتالي ، « اللامساواة المؤسّسة » .

ولكن ألا يمكن الاستعانة بعقد حقيقي ؟ . هكذا كان الرأي العام ينظر لمسألة إقامة الجسم السياسي : عقد حقيقي ( هل يجب أن نقول : عقد خضوع ) بين الشعب الذي « جمع كل إراداته في إرادة واحدة » ، والرؤساء الذين اختارهم . إن روسو يرضى بمثل هذا الرأي ، ولكن بشرط بليغ المعنى تماماً ويتمثل : بعدم الدخول اليوم ( كما كتب ) في البحوث التي ما زال ينبغي القيام بها حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حكم « (1) » .

إلا أن روسو يشرع منذ الآن ، وفي التاريخ الذي ألف فيه « خطاب حول اللامساواة » ( عام 1754 ) بهذه البحوث . وقد كانت هذه البحوث تجري ، على وجه الاحتمال ، منذ أن بدأ عمله ( نحو عام 1750-1751 ) في مؤلفه الكبير حول « المؤسسات السياسية » ( Institutions Politiques ) ، الذي يقول أن فكرته الأولى خطرت على باله أثناء وجوده في البندقية ، في عامي 1743-1744 ، حيث كان سكرتيراً لسفير فرنسا السيد دومونتيغو ( M. de Montaigny ) . ولقد كان لديه هناك ، ( كما سيشرح ذلك ) الفرصة للملاحظة عيوب هذا الحكم البندقي الذي يُجَدُّ كثيراً . لقد أفتعه تفكيره المنهجي ، منذ ذلك الحين ، ( وبفضل الدراسة التاريخية للأخلاق ، كما سيوضح ) بأن كل شيء يتوقف « جنرياً على السياسة » ، وأن « أي شعب لن يكون مطلقاً إلا كما ستجعله طبيعة حكومته يكون » . وهكذا تكونت ، في ذهنه ، سلسلة من الاسئلة التي لها المكان الاول من حيث الاهمية .

(1) حول الفترة الثانية - انظر - ص : 164 وما بعدها .

ما هي طبيعة الحكم القادر على تكوين الشعب « الأكثر فضيلة » ، الأكثر استنارة ، الأكثر حكمة ، والأفضل ، أخيراً ، على أن تؤخذ هذه الكلمة بمعناها الأوسع ؟ . ما هو - وهذا سؤال متصل بشكل وثيق بالأول - الحكم الذي سيكون ، بطبيعته ، الأقرب دوماً من القانون ؟ . وإنطلاقاً من هذا ، ما هو القانون ؟

إن « المؤسسات السياسية » هو المؤلف الذي اهتم به الكاتب بأكثر قدر من التنويع ، وأراد ، حسبها جاء في « الاعتراقات » ، أن يشتغل فيه طوال حياته ، وأن يوضع به « الخاتم » على شهرته .

لقد أمعن روسو في التفكير بمخطط هذه المؤسسات السياسية أثناء تأليفه للخطاب الثاني و للالهة لجمهورية جنيف - هذه الجمهورية التي كانت تعكس لديه بغزارة نوع الاهتمامات التي يعود تاريخها للبتديق . وقد أعلن أنه وجد قيد التطبيق في الجمهورية التي ولد فيها <sup>(١)</sup> « أفضل المبادئ الأساسية » التي يتكوّن منها حكم بشكل سليم ، وهي : أن أي شخص لا يكون فوق القانون ( إن النير « الصحي والعذب » هذا القانون هو الحرية الوحيدة والحقيقية ) ، وأن حق التشريع مشترك بين كل المواطنين ( « فمن الذي يمكن أن يعرف بشكل أفضل منهم الشروط التي في ظلها من اللائم لهم أن يعيشوا مع بعض في نفس المجتمع ؟ » ) ، وأن الشعب والسيد شخص واحد ( « وليس له إذن إلا نفس المصلحة » ) . وهذا دون نسيان الامكانية ذات الامتياز والمتمثلة في أن يكون المجتمع السياسي محكوماً بشكل جيد نتيجة المساحة الضيقة التي يقوم عليها ، والمحدودة بمدى اتساع القدرات الانسانية . « إن كل الافراد ، في مثل هذا المجتمع ، يمكن أن يتعارفوا فيما بينهم ؛ ويكون حب الوطن فيه « حباً للمواطنين أكثر مما هو حب للأرض » .

في نفس هذه الفترة تقريباً ( أي في نهاية 1754 على وجه الاحتمال ) كتب روسو المقالة التي يُشار إليها عادة تحت عنوان « خطاب حول الاقتصاد السياسي » ( Discours sur l'Economie politique ) ، وذلك لكي تُنشر في تشرين الثاني 1755 ، في المجلد الخامس من الموسوعة . إن نفس نوع الاهتمامات ، التي هي سياسية وأخلاقية أكثر مما هي إقتصادية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، يبرز ويفرض نفسه هنا . لقد استخدم المؤلف ، بكل تأكيد ، المواد المجمعة من أجل مؤلفه الكبير . لكنه ، وبشكل غريب ، لم ينطق تقريباً بأي كلمة حول « الميثاق الأساسي » ؛ وترك في الظل مبدأ الشعب ( الذي هو وحده ) السلطة التشريعية . لكنه أبرز بقوة التمييز المزدوج بين السيد والحكم من جهة ، وبين الإرادة العامة والإرادة الخاصة من جهة أخرى ( وهو ما يشكل الدعامة المزدوجة لبنائه النهائي القادم ) . وفصل روسو بعبارات رائعة تمجيده للقانون ، وكذلك مدحه لحب الوطن وما يرافقه من شروط ومتطلبات وعماس .

أما أحد الشروط التي يضعها روسو لهذا الحب يكمن في تمتع كل فرد في الدولة بأمنه الخاص : لأنه لا يمكن جرح ذراع أو قطعها دون أن يصل الألم منها « إلى الرأس » . أن من غير المعقول أن

(١) أي في جنيف ( المترجم ) .

يهلك « مواطن واحد » يمكن أن نمد له يد المساعدة ؛ وأن يُوضع ، خطأ ، مواطن واحد في السجن ؛ وأن تُضيق محاکمة واحدة في « ظلم بلجيكي » .

إن خلاص مواطن واحد يعتبر قضية مشتركة ، مثلما هو حال خلاص الدولة بأسرها .

« إذا قيل لنا أنه لأمر جيد أن يهلك واحد من أجل الجميع ، فإني سأعجب بهذا الحكم إذا صدر من فم وطني فاضل ووقور يكرس نفسه طوعاً ، ويدافع الواجب للموت في سبيل خلاص بلاده . ولكن إذا قُصِدَ بذلك أن من المسموح به للحكومة أن تضحي بيريء من أجل خلاص الجمهور ، فإني سأعتبر هذه الحكمة إحدى أكثر الحكيم التي اخترعها الطغيان حقارة على الإطلاق ، وأكثرها خطأ . . . وأكثرها خطراً . . . وأكثرها تعارضاً بشكل مباشر مع القوانين الأساسية للمجتمع . فبدلاً من أن يكون من واجب الفرد أن يهلك في سبيل الجميع ، على الجميع أن يرهقوا أموالهم وحياتهم للدفاع عن كل واحد منهم ، وذلك بغية أن تحمي القوة العامة دائماً الضعف الخاص ، وأن تحمي الدولة كلها كل عضو فيها » (١) .

إن هذه الاتهامات نفسها تبرهن بشكل كافٍ على وجود سوء تفاهم خاص بين مؤلف « الخطب » الثاني ، وقرائه من الحزب الفلسفي . لقد كتب إليه فولتير قائلاً إنه تلقى كتابه الجديد « المضاد للجنس البشري » ، وأن أحداً لم يستعمل مطلقاً في الماضي مثل هذا المقدار من العقل الذي يريد أن « يردُّنا إلى حيوانات » ، وأنه لدى قراءته للكتاب صار لديه رغبة بالمشي « على أربعة قوائم » . وقد ردَّ عليه روسو بذكاء قائلاً إن أي شخص في العالم لن يكون أقل نجاسة منه ، أي من فولتير ، في السقوط الثانية إلى هذا المستوى ( « إنك تجعلنا نقف جيداً على قدمينا لكي نكف عن أن نجعلك تناسك على قدميك » ) .

لقد تنبأ مؤلف « الخطب » في حاشيته رقم تسعة ، باعتراض خصوصه ، وقام بدحضه قبل صدوره . « ماذا إذن ؟ هل يجب تقويض المجتمعات ، وتدمير ما لك وما لي ، والعودة للعيش في الغابات مع الدببة ؟ » . لقد ذهب روسو لحد الكتابة بأن التخلي عن أنوار الجنس البشري من أجل التخلص من عيوبه ، سيؤدي للحط من قدر هذا الجنس . واستشهد لذلك بالناس « المشاهير له » والذين كانت شهواتهم قد دمرت للأبد بساطتهم الأصلية : لقد أصبح من المستحيل عليهم أن يتغنوا بالعشب والبلوط مثلاً أصبح من المستحيل عليهم أن يستغنوا « عن القوانين والرؤساء » . وفي هذا ما كان يضبط الدسوى الموجهة لعنوا التقدم والانوار ، وصاحب العنصرية الغريبة الذي كان في تلك الفترة ومن جهة أخرى صديقاً لديندرو ، ومشاركاً في الموسوعة ) والذي كان ينكب الآن على بحث عقلائي حول شرعية القوانين والرؤساء ( بالضبط ) وحول الطبيعة الصحيحة « للروابط المقدسة للمجتمعات » .

(7) حول مشروع « المؤسسات السياسية » أنظر « الاعترافات » الأعمال الكاملة - المجلد الأول - ص : 404 وملاحظات ر . دوراتيه مقدمة للعقد - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث - XCIC وما بعدها .

أمن الممكن أن يريد الإنسان أن يستطيع التفهق ! هل من الممكن أن يكون هناك عصر تنفى فيه أن يتوقف جنسه ؟: هذا ما كان روسو يوحى به فى الصفحات الأولى من « الحطاب » ، وهو يفكر بحالة « المجتمع المبندى » التى تكلم عنها بالحنان الذى نعرفه . إلا أن الطبيعة البشرية لا تنفهر : هكذا كان فى النهاية حكم المؤلف . إذن ، ونظراً لأن من غير الممكن الرجوع لمصور البراءة والمساواة ، ولتلك الحالة - الحد - الافتراضية ( لأنها افتراض فى البحث فى موضوع الإنسان الأصلى ، كما يفعل علماء الفيزياء ، على حد قول روسو ، كل يوم بالنسبة لتكوين العالم ) ، فإن من الواجب اللجوء للإصلاحات . وقبل كل شىء ، لإصلاح المؤسسات السياسية : حين يتعلق الأمر بصنع مواطنين . ولكن أيضاً بإصلاح التربية ، حين يتعلق الأمر بصنع بشر . وكذلك ، وبصفة ليست أقل استمجالاً ، بإصلاح الأخلاق المنزلية ، حين يتعلق الأمر بصنع أسرى سمدة ! . وهكذا ظهر ، فى عام 1761 ، ومن أجل الاستجابة لهذا المشروع الأخير ، كتاب « جولي أو هيلويس الجديدة » ( Julie ou la Nouvelle h loise ) ، كما ظهر فى السنة التالية « فى العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السيلسي » ( Du Contrat social ou principes du droit politique ) و « أميل أو فى التربية » ( Emile ou de l' Education ) ، اللذان لم يفصل بين تاريخ صدورهما إلا عدة أسابيع . (1)

إن « العقد » .. لم يكن ، والحق يقال ، إلا مقطعاً منفصلاً ومنجزاً من هذه « المؤسسات السياسية » التى كان عليها أن تضع « الجاتم » على شهرة المؤلف ، والتى كان هذا قد نخل عن مشروع كتابتها ، باعتباره فوق مستوى قواه .

لقد مُنح الكتاب من الدخول الى فرنسا ، لا أكثر . أما فى جنيف فقد صدر عن المجلس الصغير ، بتاريخ 19 حزيران 1672 ( وكان النشر قد حصل قبل عدة أسابيع ) قرار بإحراقه ، بصورة مشتركة مع أميل ، باعتباره « جسوراً » وفاضحاً ، وكافراً ، وبنزع لتدمير الدين المسيحي وكل الحكومات .

وقد ساور المؤلف بعض القلق بالنسبة لنجاح كتاب العقد فى فرنسا حيث كان نجاح كتاب إميل قد الحق به ضرراً ، كما كان يخشى (2) . كما كان يدرك جيداً أن مؤلفه السياسي لم يكن من شأنه أن ينتشر كما تنتشر رواية ( وإن كان يأمل كذلك أن لا يُستهلك بسرعة ، وأن يصبح كتاباً لكل الأزمنة ) ، « هذا إذا لم يرفضه الجمهور » . (3)

(1) حول سوء التفاهم مع فونتينر « والعلافة » وحول استحالة « التفهق » أنظر الحاشية التاسعة من الحطاب الثاني - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث جى - 202 - 207 . انظر الرسالة الى فونتينر المؤرخة فى 30 آب 1755 فى المجلد الثالث - د - 1379 .

(2) لقد أدبى كتاب إميل ، من جهة أخرى ، فى فرنسا ، قبل أيام من صدور قرار جنيف ، وذلك من طرف البرلمان والسوربون والكنيسة « الذين اتفقوا مرة واحدة ( على حد تعبير ب . غانيوبان ) (B. Gagnebin) . أما روسو فقد صدر بحقه قرار بالسجن : إن هذه القساوة تُفسر إلى حد كبير بما جاء فى « إعلان مبادئ » نائب سائولير » ، فى الكتاب الرابع .

(3) انظر : ر . دوراتيه فى : الأعمال الكاملة - المجلد الثالث - المقدمة .

## 2 - مبادئ الحق السياسي :

« ولد الإنسان حراً ، وهو في كل مكان مكبل بالقيود . إن من يعتقد بأنه سيد الآخرين هو الذي لا يكف عن أن يكون عبداً أكثر منهم . كيف حصل هذا التغير ؟ إنني أجهل ذلك . ما الذي يمكن أن يجعله شرعياً ؟ اعتقد أن بإمكانني حل هذا السؤال . »

( في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي )  
( الكتاب الاول - الفصل الاول - ص 351 ) .

### أ - الإرادة العامة ، مصدر القانون .

مع مفهوم « الإرادة العامة » ، الذي كثيراً ما استُبد اليه وقُسر ونوقش ، نضع أنفسنا في مركز الفكر السياسي للمؤلف ، ونشرف على مفهومه للقانون ، ونسلك بفتاح التمييز الرئيسي بين السيادة والحكومة ، بعد أن أمسكنا بفتاح « تشوه » الانسان ونحوه الى مواطن بواسطة الميثاق الاساسي .

كان روسو قد عرّف في « الخطب حول الاقتصاد السياسي » الإرادة العامة معتبراً إياها « المبدأ الاول للاقتصاد العام والقاعدة الاساسية للحكم » .

ولقد قارن ، على إثر هوبس ، الجسم السياسي بجسم الانسان - وهي مقارنة ، كان يُقر بأنها فظة وقليلة الدقة ، لكنها ملائمة - وكان يلج على الحساسية المتقابلة لكل أجزاء كل منها ، وعلى هذا النوع من الأنا المشتركة في الكل المتمثل في حياة كل منها . لقد كان الجسم السياسي إذن كائناً معنوياً ، أيضاً ، وكان لديه إرادة : « وهذه الإرادة العامة التي تنزع ( أو كانت تنزع ) دائماً لحفظ ولرفاهية الكل وكل جزء ، والتي كانت مصدر القوانين ، كانت بالنسبة لكل أعضاء الدولة ، بالنسبة لهم ولها ، قاعدة العدل والظلم » . وبنوع من المزاينة ، يضع روسو على عاتقه واجب البرهنة على أن الإرادة الأكثر عمومية كانت هي أيضاً الأكثر عدلاً ، وأن صوت الشعب كان « بالفعل صوت الله » . ومع ذلك فإنه يوافق على أن الشعب المتجمع يمكن أن تضلله المصالح الخاصة التي خلّست ، بمهارة ، عمل مصالحه : لقد كان بعض المتملكين الفصيحيين يتوصلون أحياناً ، ومن خلال اتفاقات جزئية وذكية ( انشقاقات سرية ) ، لتلمص من استمداده الطبيعي لأن لا يريد إلا الخير المشترك . لهذا كان يجب الموافقة على أن المدولة العامة شيء ، والإرادة العامة شيء آخر . ويوضح روسو أخيراً ، أن الفضيلة لم تكن إلا في امتثال الإرادة الخاصة للإرادة العامة ، وذلك من أجل أن يتم إنجاز هذه الأخيرة <sup>(1)</sup> .

وهكذا كان روسو ، منذ عام 1755 ، يُقيي الجانب الاساسي من هذا المفهوم ، أو من هذه

2 - مبادئ الحق السياسي

(10) « خطب حول الاقتصاد السياسي » . المرجع السابق - ص : 244-246-252 .

الاسطورة المستجدة غامضاً الى حد ما . ( لقد استخدم ديرو في مقالته التي ظهرت أيضاً ، في نفس العام ، في « الموسوعة » نفس التعبير ، ولكن ، كما نعرف ، بمعنى مختلف جذرياً . فقد كان يقصد بها إرادة الجنس البشري المطابقة « للحق الطبيعي » الكلي ) . إن الصيغ المعروفة جداً والتي نجلدها بوفرة في العقد لا تقوم إلا بتكرار وإكمال المشروع السابق :

« إن الإرادة العامة يمكنها لوحدها أن توجه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها ، والمتمثلة بالخير المشترك . . . إن الذي يضفي على الإرادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الأصوات أكثر مما هو عند الأصوات . . . إن الإرادة العامة هي دائماً مستقيمة وتنزع دائماً للمنفعة العامة . . . لماذا تكون الإرادة العامة دائماً مستقيمة ، ولماذا يريد الجميع دوماً سعادة كل واحد منهم ، إن لم يكن لأنه ليس هناك أي شخص لا يمتلك لنفسه هذه الكلمة : إن كل واحد لا يفكر عندما يصوت للجميع إلا بنفسه . . . إن الإرادة العامة ، لكي تكون عامة حقيقة ، يجب أن تكون عامة في موضوعها كذلك وفي ماهيتها ، إنها يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع » .

بعد إستيفاء كل الشروط ، وإشباع كل المتطلبات سيتحقق عهد الإرادة العامة ، العهد الذي يضمن سعادة الدولة . إنها مثالية ، تلك اللوحة التي يرسمها لنا روسو بالرجوع الى هذه الجاهات من الفلاحين الذين نراهم « ينظمون شؤ ونهم . . . تحت شجرة بلوط ، ويتصرفون دائماً بحكمة » ! ( إن هذا يجري لدى السويسريين ، الموصوفين بأنهم الأكثر سعادة في العالم ) .

ولكن أي مصيبة ستحصل ، بالمقابل ، عندما يفسد هذا العهد أو يتعرض لما هو أسوأ من ذلك ، ولماذا ؟ لأن الإرادة العامة لم تعد إرادة الجميع وذلك لأسباب مختلفة ، منها : ثقل المصالح الخاصة ، والمجتمعات الجزئية أو المجتمعات الصغيرة ؛ فساد المصلحة العامة ووضعها موضع التساؤل ؛ التنافضات والمجادلات ؛ والرأي الأفضل الذي لا يمر قط بدون مشاجرات ؛ البراعات السياسية التي تطارد السلام والاتحاد والمساواة التي كانت موجودة من قبل . أين توجد إذن الدولة القديمة وكل قواها الدافعة « القوية والبسيطة » ؟ .

إن العقدة الاجتماعية بدأت الآن فقط بالتراخي . و قريباً ستقطع في كل القلوب ، وستصبح الإرادة العامة « خرسلة » . ومع ذلك فأنا لا تنطفيء ، لأنها غير قابلة للتلف . إن من الممكن على الأكثر « تضليلها » . ويعود لمن يعنيه الأمر أن يجعلها « تستجوب دائماً » ، وأن « تحب دائماً » ! إن روسو المنشائم يقوم هنا بجهد تفلؤ في شاق . إلا أن هذا لا يمنع من أن مشكلة التباعد ، الذي لا مفر منه عملياً ، بين إرادة الجميع ( الاجماع ) والإرادة العامة ، تقض مضجعه . وهي لا يمكن إلا أن تعذبه .

إنه كان يعرف أن هناك غالباً فرق بين الارادتين الاولى والثانية ، وأن إرادة الجميع تنظر للمصلحة الخاصة ولا تعتبر إلا « مجموعاً لارادات خاصة » ؛ وأن القوة العامة هي دائماً أقل من مجموع القوى الخاصة ، وأن كل هذا يمثل جيداً عقبات أمام الآلة السياسية ، ينبغي التقليل منها

بالعلم والفن . ولكي يجعل من المقبول القول بأن المواطنين ( كما سنرى ) بطاعتهم للإرادة العامة إنما يطيعون ، بنفس الوقت ، إرادتهم الخاصة ، وأنفسهم ولا شيء غير أنفسهم ، سيكون ليس فقط من المستحب وإنما من العقلاني أن تكون الإرادة العامة في الأغلب هي إرادة الجميع ( حينئذ سيكون مفسرو روسوا أقل ميلاً للقول بوجود سراب في حال عدم موافقتهم على القول بوجود معجزة ! ) .

هل هو سراب أم معجزة ، أم ، ببرودة أكثر ، أسطورة ، ذلك الذي يغير وجه الواقع السياسي أكثر ما يعبر عنه . إنها أسطورة مشوهة ، مبسطة ، مرسومة بشكل كاريكاتوري على اليمين وعلى اليسار ، مخطوفة وأعيد التفكير بها بواسطة ما وراثيات كبيرة وبارعة ؟ إنها أسطورة مستعملة في خدمة الشهوات الجماعية والطموحات الفردية ؟ إنها أسطورة مهياة لأن تتدرج وتتفزز عبر التاريخ مثل « انجراف ثلجي » ( على حد قول ب . دو جوفنيل B. de Jouvenel ) : ورغم كل ذلك فإن الإرادة العامة كانت تجد نفسها بصفة نهائية وقد نصّبها العقد كمبتدأ أول للحق السياسي<sup>(1)</sup> .

إن الإرادة العامة هي مصدر القوانين . فالقانون تعبير عن الإرادة العامة ؛ إنه التعبير الوحيد عنها . إن بثها في موضوع فردي هو أمر مناقض لطبيعتها نفسها . إنها لا تنصرف ، ولا تحل أفعالاً ، وإنما تضع قواعد ، هي القواعد الأعم ، ولا تتكلم إلا بواسطة قوانين ، بالمعنى القوي جداً الذي يعطيه روسو لهذه الكلمة » .

أي معنى ؟

إن القانون بالنسبة له هو التعبير الأجود عن الرابطة الاجتماعية ، والمنظم الجليل للنظام الاجتماعي : إنه رابطة مقدسة ونظام مقدس . إن القانون أيضاً يدخل في عداد المقدسات . إنه انعكاس في هذه الدنيا لحكمة سامية . إنه ينجم عن المثل الأخلاقية قبل أن ينجم عن القوة . وهو يجد جماله وطابعه في عموميته ولا فرديته اللتين تستبعدان تعسف وعدم استقرار الإرادات الخاصة ؟ وهما العدوان اللدودان لجان جاك : إن القانون يسمح للإنسان بأن يُقلد في محيطه المراسيم الثابتة للألوهية . إن العدالة والحرية تُعزيان له وحده . فهو الذي يعيد المساواة الطبيعية في الحق الاجتماعي . لأن القادة عندما يأمرّون يكون القانون هو الذي يتكلم بفهمهم . هكذا ، ويفضل القانون ، يخدم البشر ولا يكون لديهم سادة قط ، ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً . هكذا إذن تُرفع صعوبة تأمين الحرية العامة وسلطة الحكم في آن واحد . وهي الصعوبة التي كانت تبدو منية . أه يا أيها القانون ، يا أيها الأكثر « سمواً » من بين المؤسسات البشرية ! أه ، يا أيها « الصوت الساهوي » !<sup>(2)</sup> .

لهذا فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الإنسان هو المعضلة الكبرى في السياسة : إن

(1) حول صيغ العقد المتعلقة بالإرادة العامة - ص 368-371-373-374 .

(2) « خطاب حول الاقتصاد السياسي » - ص : 248 .

روسو كان يشبهها بمعضلة تربيع الدائرة في الهندسة . لهذا ، أيضاً ، فإن الحكم الذي يكون ، بطبيعته ، « دائماً الأكثر قرباً من القانون » هو الأفضل . ولكن كيف يمكن تحقيق أهداف كهذه ؟

فقط ، كما سترى ، من خلال تدخل هذه الإرادة العامة ، مصدر القوانين .

فهي تشرف ، أولاً ، على عقد الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي .

وهي تفرض ، فيما بعد ، التمييز المعلن عنه بين السيادة ( أو السيد ) والحكومة .

وهي الوحيدة التي تجعل من الممكن قيام « المؤسسة الشرعية » .

#### ب - الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي

بعد الانتهاء من البحوث « التي ما زال ينبغي القيام بها » حول طبيعة الميثاق الاساسي لكل حكم ، والتي أشار إليها في « الخطاب حول اللامساواة » عرض روسو النتائج التي توصل إليها ، دون أن يسترسل كثيراً في المقدمات التمهيدية ( « إني أدخل في صلب الموضوع بدون أن أبرهن على أهميته » .<sup>(١)</sup> ) .

#### المعضلة وحلها .

يتناول روسو مجدداً فرضية الحالة الطبيعية ، الحالة البدائية ، بالعبارة التالية : « أفترض أن البشر توصلوا الى النقطة التي تمكنت فيها العقبات التي تسيء لحفظهم في الحالة الطبيعية ، من التعلب ، بواسطة مقاومتها ، على القوى التي يمكن لكل فرد أن يبذلها من أجل البقاء في هذه الحالة . حينئذ لا يعود بإمكان هذه الحالة البدائية أن تبقى ، ويصبح الجنس البشري معرضاً للهلاك إن لم يُغير طريقته في الوجود » .

إننا نميل بشدة لأن نتذكر هنا مثل هذه المرحلة من التطور البشري وقد رُسمت بشكل مأساوي في « الخطاب » الثاني . إلا أن مفسراً عميقاً لأعمال روسو ، وهو ج . ستاروفسكي يحذر القاريء بقوله : « إن هناك بين « الخطاب » و«العقد» تغيراً في البعد . فالميثاق الاجتماعي الذي يُنجز ضمن بُعد معياري (Normative) بحث ، ويقع خارج إطار الزمان التاريخي ، يتم الانطلاق فيه من البداية الشرعية (ex nihilo) <sup>(٢)</sup> » .

فلكي لا يهلك الجنس البشري ، يأتي الفن لنجدة الطبيعة ويمتزع هذه الوسيلة للخلاص ،

(١) لقد جرى الأمر على خلاف ذلك في الصيغة الأولى للعقد المُسَمَّاة « بمخطوطة جنيف » التي لم تُنشر قبل 1887 ( أنظر « الأعمال الكاملة »-Pléiade- 3- مقدمة ر . دورانت - ص : 83 وما بعدها ) ، والتي بدأ فيها المؤلف بالبحث عن السبب الذي نشأت عنه ضرورة المؤسسات السياسية ، وذلك في فصل طويل ومُعقد ، عنوانه « في المجتمع العام للجنس البشري » ، وهو فصل كان له في البدء العنوان التالي ، الأكثر دلالة « في أنه ليس هناك قط وبصفة طبيعية ، من مجتمع بين البشر » .

(٢) أنظر - ح . ستاروفسكي في « الشفافية والعقبة » (La transparence et l'obstacle) - باريس - 1971 . Gallimard - ص : 45 .



وهي : تجميع قوى كل الافراد ، بغية تشكيل قوة واحدة منها تكون أعلى من المقاومة المعارضة . لقد آن الاوان ، وأصبح من المستعجل أن يرهن كل فرد قوته الخاصة وحرية الخاصة ( أي الأدوات الاولى لحفظه الخاص ) دون أن « يسي » ، مع ذلك ، لنفسه ويحمل الاهدامات الواجبة عليه . إن هذا يعني القول بأن من المهم إيجاد شكل للتجمع و يدافع ويحمي بكل القوة المشتركة شخص كل مُشارك وأمواله ، وبواسطة يتحد كل فرد مع الجميع ، ولا يخضع مع ذلك إلا لنفسه ، ويبقى حراً مثلما كان من قبل . تلك هي المعضلة الصعبة التي دعي الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي لتقديم حل لها .

إن الميثاق وحده هو الذي يستطيع تقديم الحل . لانه إذا كان النظام الاجتماعي بالنسبة لروسو « حقاً مقدساً » يُستخدم كأساس لكل الحقوق الاخرى ، بما فيها حق الملكية ، فإنه لا يأتي مع ذلك من الطبيعة : إن الطبيعة لم تعين أي شخص من أجل أن يأمر الآخرين . إن أي إنسان لا يملك سلطة طبيعية على شبيهه . ومن جهة أخرى ، فإن القوة لا تنتج أي حق ( أي حق هذا الذي يزول عندما تتوقف القوة ؟ ) . إذا كان من الواجب أن نطيع بالقوة ، فإنه ليس لدينا حاجة لأن نطيع بالواجب » . لقد ولد الانسان حراً - إن هذا الامر هو مُسلّمة بالنسبة لروسو . لقد ولد حراً ، هذا الانسان الذي هو ، مع ذلك ، « مقيد في كل مكان بالسلاسل » . إن الانسان لا يمكن أن يتخلى عن حرية ، بدون أن يتخلى ، في نفس الوقت ، « عن صفته كإنسان ، وعن حقوق الانسانية ، وحتى عن واجباتها » . إن هذا الامر لا يتفق مع طبيعته نفسها . إن السلطة السياسية إذن لا يمكنها أن تركز شرعياً إلا على اتفاقية أولية ( إن عنوان الفصل الخامس من الكتاب الاول هو : « في وجوب الرجوع دائماً لاتفاقية أولى » ) . إلا أن الامر لا يتعلق قط . كما كان يريد أو يقبل غروتيوس ، باتفاقية أو بعمل ينتخب الشعب بواسطة ملكاً ، أو يعطي لنفسه ملكاً . وإنما المقصود ، قبل ذلك بكثير ، العمل الذي يكون الشعب بواسطة شعباً . هذا هو الاساس الحقيقي للمجتمع السياسي . هذا هو الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ، الحل الوحيد للمعضلة المطروحة .

لنتفحص هذا الحل عن قرب أكثر . إن النتيجة المردوجة المرجوة : أي الحماية التي يُنتظر تلقيها من كل القوة المشتركة ، ونفس الحرية التي كانت موجودة من قبل ، تتطلب أن يقوم كل مشارك بالتنازل كلياً عن كل حقوقه لكل الجماعة ، وأن يمنح نفسه ، بكامله ، للجميع ( وهو شرط متساوي بالنسبة للجميع ، ولهذا فإنه ليس لأحد مصلحة بأن يجعله ثقيلاً على الآخرين ) . إن منح نفسه للجميع يعني إذن أن لا يمنح نفسه لأي شخص . وبلغه أكثر دقة ، إن لم يكن أقل غموضاً ، « فإن كل واحد يضع ، بصفة مشتركة ، شخصه وكل قوته تحت الادارة السامية للارادة العامة . ويطلق التجمع كجسم كل عضو ، كجزء لا يتجزأ من الكل » .

هنا يُلدُ حالاً وبالفعل ، جسم معنوي وجماعي بدل الشخص الخاص لكل متعاقد . إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الاشخاص الآخرين ؛ شخص مزود بوجدته ، بأنه المشتركة ، بحياته وبارادته : إنه مدينة ، كما كان يقال في الماضي ، وجمهورية أو جسم سياسي ، كما يقال الآن ، وهو يُوصف بالدولة عندما يكون سلبياً Passif و بالسيد عندما يكون فعّالاً (actif) . أما

بالنسبة للمشاركين فإنهم يأخذون جمعياً اسم الشعب ، ويُسمّون فردياً بالمواطنين باعتبارهم يشركون في السلطة السيدة ، وبالرعيا باعتبارهم يخضعون لقوانين الدولة « ١١ » .

### التبديل المُرَبَّع

لننظر عن قرب أكثر أيضاً لهذا العمل الذي يحقق الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ؛ هذا العمل الذي بواسطته يكون الشعب شعباً ؛ هذا العقد الفريد الذي يستخدم نفس الناس المنظور اليهم من زوايا مختلفة (إن كل واحد يعتبر «متعاقداً، إذا صح القول، مع نفسه»). ماذا سيُجَلُّ بالحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية ؟ . وماذا سيُخسر الفرد من جراء هذا التغيير الملحوظ ؟ وماذا سيُكسب بالمقابل ، وكتعويض ؟ . ( فطالما أنه كسب شيئاً ما ولم يستسلم بكل بساطة لضرورة مرة ، يقوم روسو بالالحاق بقوة على التنازل ، وعلى التخلي الفردي لفائدة ما هو جماعي ومُشترك ، ولأننا المشتركة ، « ولما هو عام ! » ) . ما هو ، بكلمة واحدة ، الثمن الحقيقي « لنشوء » الانسان ونحوه الى مواطن .

لقد بيّن لنا المؤلف ، وبنوع من الانفعال ، المحاسن التي لا تضاهى للاتحاد الاجتماعي ، وللحالة المدنية . إن تعدادها طويل ومُتطلب ومؤثر : العدالة التي حلت عمل الغريزة في سلوك الانسان ؛ الطابع الاخلاقي الذي أعطي لأعماله ، والذي كان ينقصها من قبل ؛ عقله الذي أصبح يُستشار ، بدل أن يستسلم لنوازهه ؛ صوت الواجب الذي حل لديه محل الاندفاع الجسدي والحق في الشهية ؛ ملكاته التي أصبح يمارسها وينميها ؛ أفكاره المتوسعة ومشاعره المتسامية ؛ نفسه بأسرها المرتفعة لحد أنه .

« لو لم تُخطَّ تجاوزات هذا الوضع الجديد غالباً من مقامه الى ما دون الوضع الذي خرج منه ، لكان عليه أن يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعت منه الى الابد ، والتي صنعت من حيوان أحمق ومحدود كائناتاً ذكياً وإنساناً » .

نعم لقد خسر الفرد بالعقد الاجتماعي حريته الطبيعية ، « وحقاً لا محدوداً في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه » . لكنه ربح الحرية المدنية ( المحدودة بالارادة العامة ، في حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخرى غير قواه ) . كما ربح أيضاً ملكية كل ما بحوزته ، هذه الملكية القائمة ، منذ ذلك الحين ، على صك وُضعي ( في حين أن الحيازة ليست إلا « نتيجة القوة . أو حق المحتل الاول » ) .

أما فيما يتعلق بالمساواة الطبيعية ، فإن العقد بدل أن يقوضها ، يُجَلُّ « مساواة معنوية وشرعية محل ما كان يمكن للطبيعة أن تضعه من لا مساواة جسدية بين البشر ، بحيث يصبحون جميعاً متساوين بالاتفاق والخلق بالرغم من أن بإمكانهم أن يكونوا غير متساوين بالقوة أو بالعنفية » .

ولكن ، كيف يمكن ، بعد أخذ كل هذا بعين الاعتبار ، الاستمرار في الحديث عن تنازل أو

(١) الكتاب الاول - من الفصل الاول الى الفصل السادس - ص : 351 - 362 .

عن تخلل ( بالرغم من الالتزامات الكبيرة التي يفرضها العقد ) إذا بدا مثل هذا الوضع أن وضعية الأفراد :

« تجرد نفسها ، واقعيّاً ، أفضل مما كانت عليه في السابق ، وأنهم بدل التنازل لم يقوموا إلاّ بتبديل مريع لطريقة وجود غير مؤكدة وعابرة ، بأخرى أفضل وأكثر أمناً ؛ وللاستقلال الطبيعي ، بالحرية ؛ وللقدرّة على الاساءة للغير ، بأنهمم الخاص ؛ ولقوتهم التي كان من الممكن لآخرين أن يتغلّبوا عليها ، بحق جعله الاتحاد الاجتماعي لا يُفهر . إن حياتهم نفسها التي كرّسوها للدولة أصبحت محمية من قبيلها بصورة مستمرة ؛ وهم عندما يعرضون حياتهم للخطر من أجل الدفاع عن الدولة ، فإنهم لا يقومون إلاّ برد ما تلقوه منها لها . انهم لا يفعلون حينئذ إلاّ ما كانوا يفعلونه عادة ، وبخطر أكثر . في الحالة الطبيعية ؟ صحيح أن على الجميع أن يقاتلوا عند الضرورة من أجل الوطن ، لكن من الصحيح أيضاً أن أي واحد لم يعد عليه أن يقاتل مطلقاً من أجل نفسه » (١) .

#### سفسطات ؟

إن طاعة الإرادة العامة هي إذن الشرط الذي ، باعطائه كل مواطن للوطن ، يضمن المواطن من كل « خضوع شخصي » ( وهذا الشرط هو الوحيد الذي يضيف طابعاً شرعياً على التعهدات المدنية ، والذي يدونه باعتباره روسو « عبثية وطغيانية » . ) . وبالتالي فإنه إذا كان هناك شخص ما تسيطر عليه إرادته الخاصة ، ويتطلع للتمتع بحقوقه كمواطن دون أن يفي بواجباته كرجية - وهذا ما يعتبر « ظلماً » - جسيماً يؤذي هلاك الجسم السياسي - ولا يخاف من رفض طاعة الإرادة العامة ، فإنه سيجد نفسه مكرهاً من طرف كل الجسم على هذه الطاعة ، « الأمر الذي لا يعني شيئاً آخر سوى أنه « سيجبر على أن يكون حراً » . إن الميثاق الاجتماعي ، إن لم يكن يتضمن ضمناً تعهداً بهذا المعنى ( وهو المعنى الوحيد الذي من شأنه أن يعطي القوة للتعهدات الأخرى ) فإنه لن يكون إلاّ صكاً بلا جدوى .

إن من الشائع أن يُشهر بهذا المنطق المشرب خفية بالعاطفة باعتباره « سفسطة » أولى للعقد ، وأن تُقرّن بهذه « سفسطة » ثانية متصلة بالمعضلة الشائكة الخاصة بالأكثرية والاجماع في الأصوات .

لقد كان التمييز بين الإرادة العامة وإرادة الجميع قد طرح سابقاً هذه المعضلة . وها هو عقد الميثاق يطرّحها ثانية .

إن روسو ، الواضح جداً ، يؤكد أن قانوناً واحداً يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية ، وهو : الميثاق ، بالضببط : « لأن التجمع المدني هو العمل الأكثر طوعية في العالم . إن أحداً لا يستطيع ،

(١) حول جنسات الحالة المدنية - ص : 362 ، حول الحرية والمساواة المدنية ص : 365-367 ، حول الملكية ص : 365-367 . حول التبديل للمريح - ص : 375 .

نحت أي حجة كانت ، أن يخضع إنساناً آخر بغير رضاه ، لأن هذا الأخير ولد حراً وسيباً لنفسه » ، أما خارج هذا الميثاق الأصلي ، فإن قاعدة الاكثية مستطبق .

ولكن كيف يمكن لإنسان أعلن أنه ولد حراً أن يُجبر على الامتثال لارادات ليست إرادته . كيف يمكن للمعارضين أن يكونوا في آن واحد أحراراً وخاضعين لقوانين « لم يوافقوا عليها » ؟

يجيب روسو بأن السؤال طرح بشكل سيء ، وأن مطلب خضوع الاقلية للقوانين التي صوتت عليها الاكثية لا يعني انتهاك الحرية ، وإنما تحقيق الحرية . لأن الغاية من التصويت على اقتراح قانون ليست ، كما يشرح ، الموافقة على الاقتراح أو رفضه ، وإنما القول فيما إذا كان متفقاً أم لا مع الارادة العامة . فهذه الارادة لن تُعرف إلا بعد التصويت . « إن إعلان الارادة العامة ، كما يوضح مفكرنا ، يُستخلص من حساب الاصوات » . ويستنتج روسو من هذا ما يلي : « عندما تغلب إذن الرأي المخالف لرأيي ، فإن هذا لا يثبت شيئاً آخر غير أنني كنت غلطاً ، وأن ما كنت اعتبر أنه الارادة العامة لم يكن كذلك » . ولكي يزايد روسو ، في ختام حديثه ، كما لو أنه لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية ، يضيف : « لو أن رأيي الخاص تغلب ، لكنت فعلت شيئاً آخر غير الذي كنت أريده . وحينذاك فاني لن أكون حراً » .

إن من الواجب الاعتراف بأن الاستنتاج طريف بشكل مقبول . إن الصورة التي يبرزه بها روسو ، والتي استعارها من سجون جنوى التي كتبت على أبوابها وعلى قيود المحكومين بالاشغال الشاقة فيها ، كلمة : حرية (Libertas) غير المنتظرة ، هي صورة جميلة جداً . فهي تعني أن المواطن يقبل حتى بالقوانين التي تعاقبه عندما يتجرأ على انتهاك إحداها : إن إرادته العامة هي التي يخضع لها إذن : وأنه إذا كان « مواطناً وحرراً » ، فإنما هو كذلك بواسطتها .

ويبقى السؤال المتعلق بإمكانية الرجوع عن الميثاق الاساسي . حسناً ، فحتى لو أنه كان القانون الاساسي الوحيد ، بكل ما تعنيه الكلمة ، فإن هذا لا يمنع قط من أن من الممكن الرجوع عنه . إنه لا يمكن أن يكون هناك أي نوع من القوانين الاساسية « الاجبارية بالنسبة للجسم الشعب » . إننا لا يمكن أن نضع موضع الشك بأن الميثاق سيفسخ « بصفة شرعية جداً » إذا تجمع كل المواطنين من أجل فسخه باتفاق مشترك<sup>(1)</sup> .

جد - المُشْرَع :

لقد استمد الجسم السياسي إذن وجوده من الميثاق . ويعود للتشريع أن يعطيه الحركة والارادة . إن القوانين ، باعتبارها شروطاً للتجمع للدني ، لا يمكن أن تنبثق إلا عن المشاركين فيه : « إن الشعب الخاضع للقوانين يجب أن يكون هو مؤلفها » . إن السؤال الدقيق والاساسي : من سيصنع القوانين ؟ سيتلقى أخيراً جواباً دقيقاً وحليماً في آن واحد .

لكنه ليس جواباً سهلاً ! إن من الممكن التفكير بأن الارادة العامة لم يعد عليها إلا أن نفي

(1) حول مسطحات « العقد » انظر ص : 364 .

بوظيفتها ، لأنها تعبر عن نفسها بالقانون . إلا أننا نرى روسو وهو يتساءل ويعترض ويصدر شكوكاً ، إن لم يكن حول الإرادة الحسنة للشعب ، ونيته المستقيمة ، فحول كفاءته :

« كيف يمكن لجمهور أعمى ، لا يعرف غالباً ماذا يريد ، لأنه نادراً ما يعرف ما هو صالح له . أن ينفذ بنفسه مشروعاً كبيراً وصعباً مثل نظام التشريع ؟ . إن الشعب يريد دائماً من نفسه الخير ، لكنه لا يراه دائماً من نفسه . إن الإرادة العامة تكون دائماً مستقيمة ، لكن الرأي الذي يقوده لا يكون دائماً مستتراً . إن من الواجب أن نجعلها ترى الأشياء كما هي . . . وأن نبين لها الطريق السليم الذي تبحث عنه ، وأن نضمنها من تضليل الارادات الخاصة . . . وأن نوازن جاذبية المنافع الحالية والملموسة بخطر الشرور البعيدة والمختبئة . إن الأفراد يرون الخير الذي يرفضونه . أما الجمهور فيريد الخير الذي لا يراه . إن الجميع بحاجة على حد سواء لمُرشدين » .

إن روسو يُضَيِّر ، بشكل جلي ، إحدى هذه المفاجآت المسرحية التي كان يجيها ، والتي انفجرت في شكل ظهور المُشْرِع .

مُشْرِعُ المعنى القديم ، مثل سولون ونوما (Numa) وليكورغ ، وبالنسبة لليهود (الذين ما زالت قوانينهم ، بالرغم من قدمها ، حية دائماً) مثل موسى ، وبالنسبة لجنيف مثل كالفن في العصور الحديثة : إنه فرد إستثنائي مُلهم بشكل حقيقي ، وله نفس كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة ، مهمة تأسيس شعب ، أي إعطائه نظام التشريع ، المدعولتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد ، وفي نفس الوقت ، الأخلاق والعادات والرأي ، وكل ما يحفظ شعباً ما وفقاً لروح مؤسسته ، و « يُجَلِّ بِشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة » . ويعتبر روسو أن ظهور مُشْرِع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير ، لأن الأول يقترح النموذج الذي ليس على الآخر إلا اتباعه . إنه يخترع الآلة التي ليس على الآخر إلا أن يُسَرِّها . ويستشهد روسو هنا بمونتسكيو الذي كتب في « التاملات »<sup>(٤)</sup> : « إن رؤساء الجمهوريات هم الذين يصنعون المؤسسة ، حين ولادة المجتمعات ، وأن المؤسسة هي ، فيما بعد ، التي تُكوِّن رؤساء الجمهوريات » .

إن مهمة سن القوانين للبشر ، والتجروء على الشروع في تأسيس شعب ، هي مهمة لا نظير لها . إنها تتطلب صفات متنوعة ، وتقريباً متناقضة . إن روسو الذي يشعر بالضيق بأن لديه هذه الموهبة يصبح بأسلوب غنائي بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر . إننا نشعر بأن مواطن جنيف قد وصل هنا لذروة مطلباته المدنية ، وتمجيده المدني . إن الكلام عن محاسن الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، وعن « التبديل المريح » لم يعد كافياً . أن تأسيس شعب ليس بشيء أقل من :

« تغيير للطبيعة البشرية ؛ وتحويل للفرد ، الذي يشكل بحد ذاته كلاً كاملاً ومنعزلاً ، الى جزء من كلٍ كبير يتلقى منه هذا الفرد ، بشكل ما ، حياته ووجوده ؛

(٥) الاعمال الكاملة - بلياذ - 3 - ص : 70 .

وتبدل لتكوين الانسان من أجل تقويته . إن من الواجب ، بكلمة واحدة ، أن نتزعج من الانسان قواه الخاصة ، من أجل إعطائه القوى التي هي غريبة عنه والتي لا يستطيع أن يستعملها بدون مساعدة الغير » .

هل نريد أن نكتشف التطلع العميق لروسو هذا الذي اتهم غالباً بالفردية المرضية ، إن لم يكن بالفوضوية . إذن فلنمتنع عن تجاهل التكملة :

« كلما ماتت أكثر هذه القوى الطبيعية وانعدمت ، كلما كانت القوى المكتسبة كبيرة ودائمة ، وكلما كانت المؤسسة أيضاً صلبة وكاملة . بحيث أنه إذا كان كل مواطن لا يساوي شيئاً ، ولا يستطيع شيئاً إلا بواسطة كل الآخرين ، وأن القوة التي اكتسبها الكل مساوية أو أعلى من مجموع القوى الطبيعية لكل الافراد ، فإنه يمكن القول بأن التشريع هو في أعلى نقطة من الكمال الذي يستطيع بلوغه » .

إن مقطعاً معروفاً جداً من « اميل » يؤكد هذه الفكرة عن التشوه ( النافع ) ، وهذه الشهوة للوحدة ، وهذا التعصب لكل الاجتماعي . ما هي المؤسسات الاجتماعية الجيدة ؟ إنها ، يجب روسو ، تلك التي تعرف بشكل أفضل كيف تشوه الانسان وتنتزع منه وجوده المطلق لكي تعطيه وحدوا نسبياً ، ونقل الانا الى الوحدة المشتركة : بحيث يكف كل فرد عن الاعتقاد بأنه واحد ، وإنما هو جزء من الوحدة ، وأنه لم يعد محسوساً إلا في الكل » (1) .

بعد البرهان على ضرورة المشرع ، الانسان الاستثنائي بعفريته ، يبقى أن نفهم جيداً بأنه استثنائي أيضاً « بعمله » . فهو ، بالفعل ، ليس سيّداً ولا حاكماً ( « قاضياً » ) . إنه لا يفقد البشر . إنه لا يقود إلا القوانين . إنه يؤسس الدولة ، لكنه لا يشكل قط جزءاً من الدستور ( هكذا كان كالفن في جنيف بالرغم من أنه أجنبي ) . إنه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية . إن الشعب وحده كجسم يستطيع ذلك ، فهو السيد ، وهو الذي يمتلك الحق التشريعي « وهو حق لا يمكن نقله للغير » : إنه حق التعبير عن الإرادة العامة . إن الإرادة العامة وحدها تستطيع إجبار الافراد ؛ إننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أي إرادة خاصة ( حتى لو كانت إرادة المشرع ) تكون متفقة مع الإرادة العامة إلا بعد إخضاعها للتصويت الحر للشعب . في هذا يتجلى ما هو استثنائي في العمل التشريعي : إننا نجد فيه ، في آن واحد ، شيئين يبدوان متناقضين : « مشروع هو فوق القوة البشرية ، وسلطة ليست شيئاً ، من أجل تنفيذه » ( في هذا الصدد كان المشرع ، بحسب رأي مكيافلي ، محتلاً جداً : فقد كان عليه أن لا يوفر شيئاً من أجل أن يجذب اليه كل السلطة ) . ولكن كيف يمكن حل مثل هذه الصعوبة ؟ . وكيف يمكن لحكيمنا أن يتقنع « الانسان العادي » الذي سيتحدث اليه بلغة عبر لفته ، ويقترح عليه نظرات عامة جداً ، ومواضيع بعيدة جداً ؟ ألن يكون هذا الحكيم عاجزاً ، نظراً لافتقاده ، في آن واحد للقوة وللبرهان ؟

لا ، يجيب روسو ، وهذا يفضل حيلة تتجلى في صورة التدخل الألهي . إن روسو يذكر بأن

(1) أسطر ص 380-382 وحاشية ر . دوراتيه التي يشير فيها لمكيافلي - ص : 1461 .

كل المشرعين الكبار جعلوا الألهة تتكلم ، وزينوها بحكمتهم الخاصة : وهذه الوسيلة هي الوحيدة التي تجعل الشعوب تطيع « بحرية » . ماذا ! هل هذا مجرد دجل ، ومناورات قفزة لديماغوجي ؟ لا ، بأي شكل ! ولهذا يجب قراءة هذه الصفحة من « العقد » التي هي عبارة عن نشيد تبريري حقيقي للحكمة التي تُوَسَّس ( « إنه لا يعود لكل إنسان أن يجعل الألهة تتكلم ، ولا أن يكون مُصدِّقاً عندما يعلن نفسه ناطقاً باسمها . إن النفس الكبيرة للمشرع هي المعجزة الحقيقية التي يجب أن تبرهن على رسالته » )<sup>(1)</sup> .

وأخيراً ، فإن المؤلف يلج على أن أكبر مشرع وأحكم « مؤسس » لا يعطي للشعب الذي يريد ، القوانين التي يريد ، ولا يؤسس كما يريد ، الشعب الذي يريد . إن صياغة قوانين جيدة في حد ذاتها لا يكفي . لأنه يجب أيضاً أن نضع ما إذا كان الشعب المُعدِّ له « جديراً بتحملها » ، ( هكذا يسير المهندس غور الأرض ليرى إن كان بإمكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع إقامته ) . إن المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ ، وإنما مسألة « ملائمة » ، مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان ، كما كان يطيب لمونتسكيو أن يوضحها : « لقد تألفت على الأرض ألف أمة ، ولم يكن بإمكانها مطلقاً أن تحمل قوانين جيدة . وحتى تلك التي تمكنت ، لم تستطع ذلك إلا لفترة وجيزة جداً من كل مدة بقائها » . إن على المشرع أن يلتقط هذه الفترة أي فترة النضج ( التي من الصعب معرفتها ، والتي « سيفشل العمل » فيها لو انتظمت قبل الأوان ) . كما أن من المهم أن نأخذ بالحسبان : المدى أو المساحة التي يجب أن يكون لها حدود . إن الدولة يجب أن لا تكون كبيرة جداً ، لكي يكون من الممكن أن تتحكم جيداً ، ولا صغيرة جداً لكي تستطيع أن تصون نفسها بنفسها . ( « كلما امتدت الرابطة الاجتماعية أكثر ، كلما تراخت أكثر » ) . . إن إيجاد النسبة الأكثر ملائمة لحفظ الدولة ليست المهينة الأقل للسياسي . ولنصف بأنه يجب تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف ، وعدم صنعه إلا في فترة الرخاء والسلام : « لأن الوقت الذي تنظم فيه دولة ما ، مثل الوقت الذي تتشكل فيه فرقة حربية ، هو اللحظة التي يكون فيها الجسم أقل قدرة على المقاومة ، وأكثر سهولة للتدمير » .

من هو إذن الشعب الجدير بالتشريع ؟ . إن الصفحة ، المكثفة جداً ، التي يخصصها روسو لهذا السؤال تخلص ، بدون مراوغة ، للقول بصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح . ولهذا يصدر الحكم التالي : لهذا نرى القليل من الدول المؤسَّسة جيداً . لكن القاضي القاسي - جداً يحرص مع ذلك على أن يضع جانباً بلداً ما زال قادراً ، في أوروبا ، حسب رايه ، على التشريع : « إنه جزيرة كورسيكا » . لقد تمكن هذا الشعب الشجاع من استعادة حريته من الجنوبيين : إنه يستحق جيداً ، كما يقول روسو ، أن يقوم « رجل حكيم » بتعليمه كيف يحافظ عليها . ويضيف روسو : « لدي بعض الخدس بأن هذه الجزيرة الصغيرة ستدهش أوروبا يوماً ما » .<sup>(2)</sup> .

(1) أنظر - ص : 382-384 وحاشية ر . دوراتيه ص : 1463 .

(2) أنظر - ص : 384-391 - الفصول الثامن والتسع والمشر .

## د = التمييز بين السيد والحكومة : السيد (Le Souverain)

ها هي إذن الدولة وقد تأسست . إن الامر الذي يطرح الآن هو توجيه القوة المتسرفة ( -ي ندعما ) وفقاً للغاية من تأسيسها أي وفقاً للخير المشترك . وهذا هو عمل الإرادة العامة . إن السيادة تكمن في تطبيق هذه الإرادة على هذه القوة المشتركة . « بهذا نرى ( كما نقرأ <sup>(\*)</sup> ) أن السيد ليس ، بطبيعته ، إلا شخصاً معنوياً ، وأنه ليس له إلا وجود مجرد وجماعي ، وأن الفكرة التي نملفها على هذه الكلمة لا يمكن أن تكون متحدة مع فكرة فرد عادي » . وباختصار ، فإن السيادة ليست إلا ممارسة الإرادة العامة .

وينجم عن هذا أن السيادة تتمتع بهاتين السمتين الالتين : عدم القابلية للتصرف (L'inaliénabilité) وعدم القابلية للتجزئة (L'indivisibilité)

عدم القابلية للتصرف - . إن السلطة يمكن أن تنتقل ، أما الإرادة فلا . إن الإرادة العامة التي تمثل بطبيعتها للمسواة ، لا يمكن أن تنقل ، بشكل دائم وثابت ، مع إرادة خاصة ، تمثل ، بطبيعتها ، للتفضيلات . إن من العبث أن تكبل الإرادة نفسها بقيود للمستقبل ! إنه ليس من اختصاص أي إرادة أن تقبل بشيء معاكس لخير الكائن الذي يريد . « فإذا وعد الشعب إذن ، ببساطة ، بالطاعة ، فإنه بهذا العمل يحمل نفسه ، ويفقد صفته كشعب : ففي اللحظة التي يوجد فيها سيد مسيطر ( بمعنى maître ) ، لا يعود هناك وجود لسيد ( بمعنى Souverain ) ، ومنذ ذلك الحين فإن الجسم السياسي يتهدم » .

ولنفس السبب الذي لا يمكن فيه للسيادة أن تكون قابلة للتصرف ، فإنها لا يمكن أن تكون ممثلة . إن الإرادة لا يمكن أن تمثل قط . إنها تكون نفسها أو تكون إرادة أخرى ؛ وليس هناك قط حد وسط . وبما أن السيد ( كما أُلحَ روسو ) ليس إلا كائناً جماعياً ، فإنه « لا يمكن أن يُمثل إلا بنفسه » .

بناء على هذا ، كيف يمكن أن نفرس ونطبق فكرة وجود ممثلين للشعب ، أي نواب ، في جمعيات الأمة ؟ .

إن المعركة حديثة : وقد أتت من الحكم الاقطاعي الظالم والعبي الذي « أهين » فيه الجنس البشري . إن الشعب ، في الجمهوريات القديمة ، وحتى في النظم الملكية ، لم يكن لديه أبداً ممثلون . « إن هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك » . ما الذي أدى لتصور هذا الطريق ؟ يجب روسو بخشونة : إنه العتور في حب الوطن ، ونشاط المصلحة الخاصة ، والمساحة الشاسعة للدول ، والفتوحات ، و« تعسف الحكم » . إن لهجة المؤلف ترتفع ، وهذا أمر مفهوم . وقد تلت التذكير القاطع بالمبادئ ، تهكمات موجهة لآنجلتره التي كان لدى البعض هوس كبير بطاوع نظامها التمثيلي .

(\*) في « مخطوطة جنيف » ( الأعمال الكاملة - بلياد - 3 - ص : 294 ) .



« إن نواب الشعب ليسوا ولا يمكن أن يكونوا مثليه ، إنهم ليسوا إلا مفروضيه ، إنهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية . إن كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل ، ولا يعتبر قانوناً قط . إن الشعب الانجليزي يظن بأنه حر ، إنه يتجذع نفسه كثيراً . فهو ليس كذلك إلا أثناء انتخاب أعضاء البرلمان . ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً ، ولا يساوي شيئاً . إن استعماله لحرية في لحظات قصيرة يؤدي لأن يستحق جيداً أن يفقدها » .

وعليه فإنه ليس هناك ما هو أوضح ، وأكثر إطلاقة : إن القانون باعتباره ليس إلا إعلاناً للارادة العامة ، فإن الشعب لا يمكن أن يكون ممثلاً في السلطة التشريعية ( لكنه يمكن ويجب أن يكون ممثلاً في السلطة التنفيذية التي هي « ليست إلا القوة المطبقة على القانون » ) (1) .

ولكن كيف يمكن نسيان أنه إذا كانت الشعوب القديمة ، مثل اليونانيين ، تجهل الممثلين التشريعيين ، وتقوم بنفسها بكل ما عليها القيام به ( لأنها كانت تتجمع بشكل دائم في الساحة ! ) فإن نظام العبودية هو الذي كان يسمح لها أساساً بأقامة هذا النظام الديمقراطي المباشر ؟ . إن روسو يعلم هذا جيداً . وفضلاً عن ذلك فإن الأسباب التي لأجلها تبقى الشعوب الحديثة « في بيوتها » وتستخدم نواباً ، لا تغيب عنه . نعم ، إن الحرية اليونانية لم تكن لتبقى ، بدون شك ، « إلا بمساعدة العبودية » : إلا أن هذا لا يمنع من القول بأنه منذ اللحظة التي يعطي فيها شعب ما لنفسه ممثلين فإنه لا يعود حراً ، « إنه لا يعود » . لا ، إن الشعوب الحديثة ليس لديها عيب قط ، لكنها هي كذلك !

ويبقى أن مؤلف العقد ، بعد تفحص كل شيء بشكل جيد ، يحتفظ بقليل من الاوهام حول إمكانية قيام السيد ، في عصره ، بالاحتفاظ بالممارسة ( المباشرة ) لحقوقه إن لم تكن المدينة « صغيرة جداً » .

اعتراض : ولكن إذا كانت صغيرة جداً ، فإنها ستكون « خاضعة » . على هذا يجيب روسو بالنفي ، معلناً عن تقدم الشكل الكونفدرالي الذي يرى فيه حلاً للمعضلة (2) .

- عدم القابلية للتجزئة - . لنفس السبب الذي هي غير قابلة فيه للتصرف ، فإن السيادة لا تقبل التجزئة ، فلما أن تكون الارادة عامة ، وتكون إرادة كل الشعب ، كجسم ( دون أن تكون « بالضرورة دائماً إجماعية » ، ولكن ، إرادة كل الاصوات المحسوبة ، على الأقل ، لأن كل استبعاد صريح للبعض « يلغي العمومية » ) ، وإما أن تكون فقط إرادة جزء ، وحينئذ ، فإنها لن تكون عمل سيادة ، ولن تعتبر بمثابة قانون . إنه خطأً جسيماً أن نعتبر « ما يصدر » عن السيادة كأجزاء منها . كما إننا نفضل في كل مرة نتخيل فيها بأننا نرى السيادة مجزأة . إن الحقوق التي يجري الحديث عنها

(1) انظر : ص : 368-369 ، 428-430 ( الكتاب الثاني - الفصل الأول والكتاب الثالث - الفصل الخامس عشر ) .

(2) « إن الاتحاد الكونفدرالي يسمح بالجمع بين القوة الخارجية للدولة كبيرة والشرطة السهلة والنظام الجيد لدولة صغيرة » .

( ص : 431 ) .

« تخضع » كلها لما يفترض دائماً « إرادات سامية » لا تعطىها إلا التنفيذ : إن صك إعلان الحرب ، وصك صنع السلام ، على سبيل المثال ، ليس أبداً ( كما يُقال كثيراً ) أعمال سيادة ؛ إن أياً منهما لا يعتبر بمثابة قانون ؛ وكل منهما ليس إلا تطبيقاً للإرادة العامة ، وليس إلا عملاً خاصاً .

ولكي يجعل نفسه مفهوماً بشكل أفضل ويمجّن القارىء بشكل أفضل من غموض الكثير من المؤلفين ، يلجأ روسو لمقارنة بقيت مشهورة . فلقد كتب بأنه نظراً لعدم إمكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ ، « فإن سياسيينا يجزئونها من حيث الموضوع » : إلى قوة وإلى إرادة ؛ إلى تشريعية وإلى تنفيذية ؛ إلى حقوق ضرائب وقضاء وحرب ؛ إلى إدارة داخلية وإلى سلطة تعامل مع الخارج .

« فأحياناً يدمجون كل هذه الأجزاء ، وأحياناً يفصلونها ؛ إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً ومشكلاً من قطع منقولة ؛ وهذا كما لو كانوا يتركون الإنسان من عدة أجسام الأول لديه عينان والثاني ذراعان والثالث رجلان ، ولا شيء أكثر من ذلك » .

ويتلو هذا المقارنة التالية :

« إن المشعوذين في اليابان يقطعون ، كما يقال ، طفلاً أمام أعين المشاهدين ، ثم بعد أن يرمون في الهواء كل أعضائه الواحد بعد الآخر ، يجعلون الطفل يسقط ثانية وهو حي ويجمع كله ؛ تلك هي تقريباً استعراضات شعوة سياسيينا : فبعد أن يقطعوا أعضاء الجسم الاجتماعي بعملية سحر جديرة بأن تجري في معرض ، يقومون بجمع القطع بطريقة لا ندري ما هي » .

لقد كان روسو ، مُنظر دولة الشعب ، يحرص من باب أولى ، على التشهير بهذا الغموض الذي كان يساعد برأيه الملوك ضد حقوق الشعوب .

وهو لم يزل قط لكونه وجد في ذلك سبباً للتبديد بغروتوس - وفي نفس الوقت ولو مع شيء من الظلم ، بترجمه باربيراك - (Barbeyrac) ، لأنها كانتا غير منطقيتين ، ولم يتبنيا المبادئ الصحيحة ( ويسخر روسو بمرارة قائلاً : ولكن هل يعرفا بأنها لم يقلوا الحقيقة ولم يقوما بإبداء إعجابها للشعب إلا بحزن : لكن الحقيقة لا تؤدي قط إلى الثروة ، والشعب لا يعطي سفارات ولا كراسي متابر ولا معاشات ) ( ١ ) .

وبجهد أكبر وبراعة حادة ، يعزو روسو للسيادة سمتين أخرتين ( وأخريتين ) ترتبطان ببعضهما بشكل وثيق : وهما العصمة من الخطأ ، والاطلاقية .

العصمة من الخطأ (Infailibilité) - « إن السيد ، لكونه الوحيد السيد هو دائماً ما يجب أن يكون » . فنظراً لأنه لا يتشكل إلا من الأفراد الذين يؤلفونه ، فإنه ليس لديه ولا يمكن أن يكون لديه مصلحة مناقضة لمصلحتهم . إن رعاياه وهو ، هم « نفس الناس المتطور اليهم من زوايا مختلفة » - إن هذا ، حسب رأي مؤلفنا في رسالة إلى دالمبير (Lettre à d'Alembert) (1758) هو ما

(1) أنظر ص : 369-371 من المقدم - الأعمال الكاملة - بلياد - للجلد الثالث .

يبرز الديمقراطية : فكما أن من غير المعقول أن يريد الجسم إيذاء كل أعضائه ، كذلك فإنه لا يمكن له أن يريد إيذاء أي عضو بشكل خاص ؛ إنه بالضرورة ، يريد « الأفضل » للجميع ولكل واحد .

لكن هذه الإرادة العامة المُسلِّم بأنها مستقيمة دائماً وأنها تنزع دائماً للمصلحة العامة يجب أيضاً لكي تملك جيداً بيانها ، أن تكون دائماً مستتيرة : إن المرء يريد خيره ، هذا مؤكد ، لكنه لا يراه دائماً<sup>(٩)</sup> . إن الشعب ينخدع أو يُخدع ( باعتبار أن من المستبعد أن يفسد ) ، وحينئذ فقط يبدو أنه يريد ما هو « شر » . ولهذا يوجد غالباً ، كما نعرف ، فرق بين إرادة الجميع ، أي مجموع الإرادات الخاصة ، والإرادة العامة التي لا تنظر إلا للمصلحة المشتركة . ومن جهة أخرى ، فإن من المهم ، لكي تملك الإرادة العامة جيداً البيان المطلوب ، أن « لا يعبر كل مواطن عن رأيه إلا بحسب رأيه » . إلا أن هذه القاعدة تصادف عقبة أخرى تمثلت بالمجتمعات الجزئية ، التي هي مصدر الدسائس والمؤامرات على حساب المجتمع الكبير ( ونظراً لعدم إمكانية إزالة هذه المجتمعات - وهذا هو العلاج الجذري - يدعو روسو على الأقل لمضاعفة عددها ، وذلك لكي يتسم من خلال هذا « التفتت » نفسه ، تدارك اللامساواة فيما بينها ! »<sup>(١٠)</sup> .

الاطلاقية (Absolutisme) . - مهما كنا مفتونين بروسو فإن من الصعب أن لا نصف بالعمل الصعب جداً الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد ، وعنوانه « في حدود السلطة السيادية » ، الذي بدأ فيه المؤلف بوضع كل التبرة على الطابع المطلق لهذه السلطة ، ثم انتهى لأن يفرض عليها الحدود التي لا يمكن تجاوزها ، والتي يسميها : « بالاتفاقيات العامة » . لنقرأ إذن :

« يجب أن يكون [ للدولة أو للمدينة ] قوة كلية وإكراهية لكي تحرك وتنهى كل جزء بالطريقة الأكثر ملائمة لكل . فكما نعطي الطبيعة لكل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه ، نعطي الميثاق الاجتماعي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه » .

وهذه السلطة ، التي توجهها الإرادة العامة ، تُسمى بالضغط سيادة . إنها مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها .

ولكن مهما كانت السلطة مطلقة ومقدسة وذات حرمة فإنها لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود ( لنقرأ الآن بعد عدة صفحات من التأملات والشروح المجردة والمعقدة ) ، هذه "اتفاقيات العامة الغامضة المعلن عنها أعلاه . إن المؤلف يلح على أن كل إنسان يحتفظ بموجب هذه الاتفاقيات بالقدرة على « التصرف بشكل تام بما تَرَكُّ له من أمواله وحرية » . إن هذه الاتفاقيات هي اتفاقيات شرعية . والسيادة التي تعبر هذه الاتفاقيات عنها هي سيادة شرعية : إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من أدنى إلى أعلى . لأنها إتفاقيات أبرمها الجسم السياسي مع كل واحد من أعضائه ، وطالما أن

(٩) إننا نذكر بأن روسو يبرر بملاحظة مشابهة « ضرورة المُشرع » .

(1) انظر - ص : 363 .

الرعايا لا يخضعون إلا لها ، فإنهم لا يطيعون أي شخص ، وإنما هم يطيعون فقط إرادتهم الخاصة . إن قاعدة المساواة ( التي تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل ) تريد أن تعبّرهم جميعاً على حد سواء ، وتغايبهم جميعاً على حد سواء .

صحيح أن كل واحد منهم تنازل ، بموجب الميثاق الاجتماعي ، عن كل الجزء من قوته وأمواله وحرية الذي يعتبر استعماله مهما للجماعة ، لكنه لم يتنازل إلا عن هذا الجزء فقط . هل يمكن الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بنزعه ليرالية لديه !

أبداً : لأن روسو يسرع في توضيح أن السيد وحده هو الذي يقرر مدى هذا الجزء المهم للجماعة .

في هذه الظروف ، أي مكبح يمكن أن يمنع السلطة المطلقة من الغرق في الاستبداد ، ويمنع دولة الشعب من التحول الى لوثيانات ؟

الجواب : إن السيد باعتباره دائماً ما يجب أن يكون دائماً أميناً « لقانون العقل » ، لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة . إنه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك . إن هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته ، وعن ماهيته . وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن ينقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر<sup>(١)</sup> .

لو كان هذا السيد فرداً حقيقياً ، فرداً عادياً ، بدل أن يكون جسماً معنوياً وجماعياً ، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها أعمالاً للارادة العامة ، وقوانين ، فإنه سيكون من المعقول بشكل بدوي أن يُسيء استعمال سلطته المطلقة : حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة . لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعي الذي يعترف به روسو : إن الشعب كجسم ، أي تجمع الناس الاحرار والمتساوين في الحقوق ، الذي تحركه وترشده الارادة العامة لا يمكن أن يُغفل . إن هذا السيد ، حسب كتاب « العقد » . . ، وإذا صح القول ، طيب من حيث ماهيته ، إنه لن يسيء أبداً استعمال سلطته المطلقة . في مثل هذه الحالة يميز المؤلف ( ، يعني التساؤل عن « المدى الذي تمتد اليه الحقوق الخاصة بالسيد والمواطنين ، التساؤل عن الحد الذي يمكن هؤلاء أن يصلوا اليه في تعهدهم مع أنفسهم ، وفي تعهد كل واحد منهم تجاه الجميع ، وتعهد الجميع تجاه كل منهم » (٢) .

هـ - التمييز بين السيد والحكومة : الحكومة :

الحكومة = إن الأمر يتعلق أولاً بالنسبة لروسو بتحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمة التي ، كما يقول ، لم « تُفسّر حتى الآن بشكل جيد » . إن روسو يضع على عاتقه واجب القيام بذلك :

(٣) « إن الدولة ترك لنا بالاجمال ، ولنشائنا الحر ، كل ما ترى بأن من غير الضروري أن نحله من أجل ضمان وتأمين هذا النشاط الحر نفسه » . تلك هي الخلاصة ، المثالية هالباوخ ( M. Halbwachs ) .

(١) أنظر - ص : 372-375 .

والفصل من « العقد » ، المعنون : في الحكومة بصفة عامة معقد وبارع بمضمونه وتعابيره ، بحيث أن المؤلف يشعر بحاجة لأن يبينه القاريء بأن عليه أن يكون يقظاً ، ويقظاً بشكل خاص ( لقاء هذا سيكون لديه ، هو ، « فن أن يكون واضحاً ! » ، كما يقول لنا ) .

#### التعريفات والتأسيس

إن تنفيذ القانون ، وهو العمل العام ذو الموضوع العام ، والتعبير عن الإرادة العامة للسيد ( أي للشعب كجسم ) ، لا يمكن أن يتم إلا من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة . وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا عن الإرادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف : « جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالها المتبادل ، ومكلف بتنفيذ القوانين »<sup>(٥)</sup> . تلك هي الحكومة ، كما يفهمها روسو ، أو كما يريد أن يفهمها ( على الأقل في أغلب الأحيان ) وهو يعطي لهذا الاسم معنى ضيق . في حين أنه قبل كتاب العقد كان يُعطى له معنى واسع وإجمالي ، وهو : مجموع المؤسسات السياسية ( وهو معنى ما زال من جهة أخرى ، صالحاً منذ ذلك الحين ، بالرغم من الطريقة التي لا تُحصى ، والتي طبع بها روسو التعبير )<sup>(٦)</sup> .

إن هذا الجسم المتوسط ليس ولا يمكن أن يكون إلا أداة الإرادة العامة وذراعها ، وقوة في خدمتها ، تعمل وبكل طاعة لحسابها . وهذا الجسم يجب أن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي بآرائه الخاصة في سبيل هذه الإرادة العامة . وهذا يعني أن هذا الجسم لم يوجد قط من تلقاء نفسه : وأن حياته هي حياة « مستعارة » « وتابعة » ، وأن قوته ليست إلا القوة العامة مركزة فيه ، كما هي مركزة في وكيله الخاص ، المكلف بأن يضمها موضع التطبيق ، وفق توجيهات الإرادة العامة - وكيل يُستخدم لتحقيق الاتصال بين الدولة والسيد ، ويقوم ، « إذا صح القول ، في داخل الشخص العام ، بما يقوم به في داخل الإنسان اتحاد الروح والجسد » . إن هذه الحكومة ، هي تابعة ، وليس لها صفة لكي تريد أو تتصرف بطريقة مستقلة .

إن مثل هذا الوضع يجعلنا نفهم بأن تأسيسها ، لا يتم ، كما يجرتس روسو على التوضيح ، بموجب عقد . إن روسو يستبعد بحزم ، كما فعل هوبس ( ولكن لأسباب معاكسة ) فرضية أن ميثاق « خضوع » كان قد تلا منطقاً الميثاق الاجتماعي . إن الحكام ليسوا إلا « ضباط » الشعب أو خدامه أو مندوبيه ، وليسوا أبداً سادته : إن الشعب يعينهم ليأرسوا باسمه سلطة ما يُسندها اليهم كوديعة ، وتكون قابلة لأن يحد منها ويحدّلها ويستعيدها عندما يحلّو له . إن المسألة بالنسبة للحكام ليست في أن يتعاندوا « وإنما في أن يطيعوا » . إنهم لا يقومون ، في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة ، بشيء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين ، وليس لهم بأي شكل الحق بالمجادلة في الشروط .

ولكن ما هي إذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقداً ؟ إنها عبارة عن عمل معقد جداً ،

(٥) وايضاً : « بالحفاظ على الحرية سواءً منها المدنية أم السياسية » وهذا ما سنشير له باهتمام بالغ .

(٦) إن الكتاب الثالث من العقد الذي يعالج موضوع الحكومة هو أطول فصل في المؤلف .

مؤلف من عمليين آخرين : الأول عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك ، والثاني عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة . ولكن كيف يمكن أن يكون هناك عمل خاص ، أي عمل حكومة ، قبل أن توجد الحكومة نفسها ؟ وكيف يمكن للشعب « الذي ليس إلا سيّداً أو رعية » أن يتصرف كحاكم ؟ إن روسو ينسحب كيهلوان حقوقي من الصعوبة المزدوجة ، ولكن ليس بدون أن يجعل القاري يعجب « بإحدى هذه الخواص المدهشة للجسم السياسي ، والتي يوفق بواسطتها بين عمليات متناقضة طاهرياً ! » . (1) .

إن مثل هذا الوضع المتمثل بخضوع وتبعية الحكومة يبرر التعريف الثاني الذي يعطيه روسو لها ، ينظر لها ليس كجسم ، وإنما كمضو مكلف بوظيفة ، هي وظيفة « الممارسة الشرعية للقوة التنفيذية » تحت سلطة السيد ومراقبته .

العيب الاساسي :

إلا أن مؤلف « العقد » كان ثاقباً جداً في وقوفه عند هذا الحد . فكيف يمكنه أن يتلافى واقع أن هذه الحكومة ، التي هي تابعة ، تشكل كلاً في ذاته ، أنها خاصة ، وأن لها هذه الصفة قوة خاصة تنجبه لحفظها الخاص ، وإرادة خاصة أو إرادة جسم مُوجّهة أيضاً ، وتكوين خاص يبنّي الأبناء عليه وترسيخه ، وحساسية مشتركة لأعضائها ؟ . وكيف يمكنه أن لا يرى ، من جهة ثانية . أن هذه الحكومة ، من أجل أن تستجيب للغاية من تأسيسها : وهي أن تكون وسيطاً بين الرعايا والسيد ، يجب بالضرورة أن تمتلك مثل هذا الطابع « لكل » عضوي ومعقد ؟ .

لكن التوفيق بين هذا الطابع والطبيعة التابعة يطرح معضلة صعبة وشائكة : هي معضلة ترتيب الكل التابع ، أي الحكومة ، في الكل الذي هو الدولة ، بحيث « لا تشوه قط الشكوك العام ، بترسيخها لتكونها الخاص ، وتميز دائياً قوتها الخاصة للمهياة لحفظها الخاص عن القوة العامة المهياة لحفظ الدولة » . وبكلمة واحدة ، أن تبقى هذه الحكومة مستعدة دائياً للتضحية الذاتية الموحى بها سابقاً .

إلا أن روسو كانت تسلط عليه الاخطار الكبيرة التي من شأن ترتيب مشوب بالعيب ، في هذا المجال ، أن يجبرها على الجسم السياسي . فهو يعرف جيداً أن كل مجتمع جزئي ينزع لتنمية قوته الخاصة على حساب « المجتمع الكبير » ، وذلك مع حظوظ طيبة بالنجاح . وأن الحكومة تقوم بجهود متواصل ضد السيادة ، مثلاً تعمل الإرادة الخاصة باستمرار ضد الإرادة العامة (2) ، وأن في هذا يمكن العيب الملازم والمحتوم الذي يتجده ، منذ ولادة الجسم السياسي بلا كلل ، لتدميره ، مثلاً تدمر الشيخوخة والموت جسم الانسان . . لنستشهد في هذا الصدد بالعناوين الموحية بالمعاني

(1) أنظر حواشي ر . دورانت في الأعمال الكاملة . Pléiade . المجلد الثالث ص : 1489 ، 1490 .

(2) أنظر كتاب : ب . دو جوفنيل (B. de Jouvenel) « في السلطة » (Du pouvoir) : « لقد رأى روسو جيداً أن رجال السلطة يشكلون حساً ، وأن هذا الجسم تسكنه إرادة جسم ، وأنه يطلع لامتلاك السيادة » (الرجوع السابق ص : 32) . . . أن روسو يأتي بدنياميكية سياسية .

للعديد من فصول «العقد» : « في تعسف الحكومة وانحدارها للفساد » - « في موت الجسم السياسي » - « كيف تبقى السلطة السيدة » ( وهو عنوان يغطي ثلاثة فصول ، تنتهي خلاصة تقول : إن هذه السلطة « تتلاشى في النهاية » ، وأن أغلبية المدن تسقط وتهلك قبل الأوان » . ) وأخيراً : « وسيلة تدارك إغتصابات الحكومة » (١) .

إلا أن هذا الوسواس وهذا التشاؤم الاساسي اللذين يحكيان بالموت ، في نهاية المنحدر الطبيعي والمحتوم ، على الاجسام السياسية « الافضل تكويناً » ( إذا كانت اسبارطة وروما قد هلكتا ، فأي دولة يمكنها أن تأمل بالبقاء دائماً ؟ ) يبدوان عاجزين عن الشيطنة كلياً من عزيمه كاتب لا يعرف قطصه أجمل من صفة مواطن . والدليل على ذلك الحركة التعويقيه التي يحرص على القيام بها كمستشار . والدليل على ذلك أيضاً الاجراء ، الغريب ، الذي يوافق عليه ويوصي به حتى من أجل مواجهة الاخطار المميتة ، والذي يستوحيه من روما - ومكيافللي - .

بهذا المؤلف حول فن تكوين الدولة ، يرى روسوان من الممكن الابقاء على السلطة السيدة وإطالة عمرها للحد الأقصى . إن التكوين الجيد يجب أن يعرف كيف يلجأ لمختلف الوسائل الملموسة من أجل صيانة التوازن الصعب بين السيد والحكومة . نعم ، إن الدولة المكونة على أفضل وجه ستنتهي ، ولكن « في وقت متأخر عن أي دولة أخرى ، وذلك إن لم يؤد أي حادث طارئ مضايها قبل الأوان » . إن التكوين الجيد سيعرف كيف يحصر الحكومة في مهمة التنفيذ الدقيق للقوانين ، بحيث تنفذ دائماً القانون ، ولا شيء مطلقاً غيره . إن القوة التشريعية هي قلب الدولة : إنها تصنع قوة السيد ؛ وباعتبار أن القوانين ليست إلا أعمالاً « شرعية » للارادة العامة ، فإنه سيكون من المهم ، لكي يقوم السيد بالتصرف ، ويُعرفَ بسلطته السامية ويُذكر بها ، أن يكون الشعب متجمعاً . وهذا هو مفتاح كل شيء : اجمع شعب ضخم ، أي وهم هذا ، سيقل ؟ . ( لكن روسو يرد ) قبل ألفي عام لم يكن هذا الامر يعتبر وهماً : أنظروا لشعب روما . إننا نقى إذن ضمن نطاق الممكن حين ندعو لجمعيات الشعب . أما بالنسبة لتكرارها « فيمكن القول ، عموماً ، بأنه كلما كان للحكومة قوة أكثر ، كلما كان على السيد أن يظهر نفسه كثيراً » .

إن كل سلطة الحكومة تتوقف عند اللحظة التي يجتمع فيها الشعب بشكل شرعي : فالسلطة التنفيذية تُقلن ، وصوت السيد وحده يمكن أن يجعل نفسه مسموعاً . أنه « صوت الله على الارض » . إن هذه الجمعيات ، التي ليس لها من موضوع آخر غير الحفاظ على الميثاق الاجتماعي ، هي ، في آن واحد ، مكبح الحكومة وكنف السيادة . ولهذا فإنها كانت ، في كل الازمنة ، مصدر رعب للفساد : « ولهذا فإنهم لا يدخرون مطلقاً وسعاً في بذل الاهتمامات والاعتراضات والصعوبات والوعود من أجل تكريره المواطنين بها ؛ وعندما يكون هؤلاء بخلاء ، وجبناء ،

(١) أنظر مثالة ج . ج . شولفييه في دواست ... ديجون 1962 باريس - Belles-Lettres - 1964 - ص : 309-301-308 .

وَحَوَّافِينَ ، ومُحِينَ لِلزَّاحَةِ أَكْثَرَ مِنْ حُبِّهِمْ لِلْحَرِيَّةِ ، فَإِنَّهُمْ لَا يَصْطَلِدُونَ طَوِيلًا أَمَامَ الْجُهْدِ الْخَفِيفِ  
لِلْحُكُومَةِ » . (1) .

لكن ها هو الشيء الغريب ؟ . ها هي التوصية غير المنتظرة للوهلة الأولى ، والتي نقرأها في  
الفصل السادس من الكتاب الرابع والآخر من العقد ، تحت عنوان « في الدكتاتورية » (De La  
dictature) .

يجب أن لا نرغب بترسيخ المؤسسات السياسية لحد أن نسحب منها القدرة على تعليق  
أعمالها . لقد تركت إسبارة نفسها ( إسبارة ، دائماً هي ! ) قوانينها تنام . إن صلابة هذه  
القوانين ، التي كانت تمنعها من الخضوع للآحداث ، يمكن في بعض الحالات أن تجعلها « مُضرة »  
وتسبب بذلك فقدان الدولة في أزماتها . إن الظروف ترفض أحياناً المسافة الزمنية التي يتطلبها ببطء  
الاشكال . إن من الخير التفكير بأن من غير الممكن « التنبؤ بكل شيء » ، وعدم استبعاد السباح  
بمعالجة الأمن العام بعمل « خاص » تُستند مهمته للأكثر جدارة : وهكذا كان لدى روما ( دائماً هي  
أيضاً ) الدكتاتورية . فقد عُيِّنَ فيها رئيس سامٍ من أجل إسكات كل القوانين وتعليق السلطة  
السيدة ، أي التشريعية ، لمدة من الزمن .

لكن أكبر الأخطار فقط ، وسلامة الوطن فقط يمكنها أن تبرر ( ولمدة محدودة بشكل صارم )  
مثل هذا التشويه للنظام العام : لقد كان يجب أن تكون هناك « حالات نادرة وجلية » .

ولكن كيف يمكن التوفيق ، بلا مفارقة ، بين مثل هذا الإجراء واحترام الإرادة العامة ؟ يجب  
روسو بأن هذه الإرادة لا تكون حينذاك موضع أي شك : « من البديهي أن النية الأولى للشعب هي  
أن لا تهلك الدولة . بهذه الطريقة لا يؤدي تعليق السلطة التشريعية لآلائها قط . فالحاكم الذي  
يجعلها تسكت لا يمكنه أن يجعلها تتكلم . إنه يسيطر عليها دون أن يستطيع تمثيلها : إنه يستطيع  
فعل كل شيء باستثناء القوانين » . (2) .

إنها دعوة جديدة ( لنفكر بالمشروع ! ) تُوجَّه لفرد استثنائي من أجل القيام بمهمة إستثنائية !

و- أشكال الحكم : الحكم الأفضل :

هذا التمييز الجذري بين السيد والحكومة ، وكذلك الاهتمام الكبير لدى روسو في تحقيق  
التوازن بين القوة الخاصة بكل منها ، كانا يفرضان عليه معالجة السؤال التقليدي المزدوج الخاص  
بأشكال الحكم ، وبالحكم الأفضل ، وذلك من منظور مختلف كلياً عن سابقه العديدين  
والبارزين .

تمهيدات

يمهد روسو لهذه الدراسة المهمة جداً بتأملات غزيرة وبارعة ، تساعدنا كمية كبيرة من

(1) المقالة السابقة ص : 309 .

(2) أنظر - الكتاب الرابع - الفصل - السادس - ص : 455-458 .



التحليلات الماهرة ، المقرونة عند الحاجة بعرض حسابي صعب نوعاً ما بالنسبة للقاريء الجاهل .  
وتتعلق هذه التأملات خصوصاً بعدد الشعب و ( تحت عنوان « في المبدأ الذي يُكوّن مختلف أشكال الحكم ) عدد الحكام » .

فما يتعلق بعدد الشعب ينتهي روسو لسلسلة من النتائج الواضحة والناجحة عن أكثر أساليب التعبير تكلفاً ، وأحياناً عن أكثرها تشويشاً . فهو يقول أنه كلما كان هذا العدد أكبر ، وازداد أكثر ، كلما كبرت الدولة أكثر ، ونقصت الحرية أكثر<sup>(١)</sup> . ويجب أيضاً على الحكومة « لكي تكون صالحة » ، أن تكون نسبياً أكثر قوة ، وقدرة على احتواء الشعب : لأنّ الارادات الخاصة ، في هذه الحالة ، ترتبط أقل بالارادة العامة أو بعبارة أخرى ، « لأن الاخلاق ترتبط أقل بالقوانين » . ولكن ، وبشكل ملازم لذلك ، كلما وجب على السيد أن يكون لديه ، بدوره ، القوة لاحتواء الحكومة : باعتبار أن الحكومة ستكون أكثر ميلاً ، ضمن الاطار المكبّر ، لاساءة استعمال سلطتها ، وأنه سيكون لديها الوسائل أكثر للقيام بذلك .

وفيما يتعلق بعدد الحكم ( أي « الامير » ، إذا تكلمنا بصورة جماعية ) يعلن روسو « كمبدأ أساسي » بأنه سيقوم بالانكباب على توضيح ، أنه « كلما كان هذا العدد كبيراً ، كلما كانت الحكومة ضعيفة » إنها ستكون ضعيفة إزاء الرعايا ، أي مجموع الرعايا أو « الشعب » بالمعنى السلبي (٢) . ضعيفة ، لأنها مجبرة ، من أجل أن تحافظ على نفسها ، على أن تحرف قسراً كبيراً حداً من القوة العامة ، وأن تستعملها كثيراً من أجل التأثير على أعضائها ، بحيث لا يبقى لها إلا جزء قليل جداً لاستعماله من أجل التأثير على كل الشعب ، أي من أجل المحافظة على الدولة .

أما إذا كان الحكماء قليلو العدد ، فإن العكس هو الذي سيحصل بالضبط .

إنطلاقاً من هذا يمكن تصور حدين متطرفين . فإما أن يكون كل المواطنين حكاماً ( وحينئذ تنطبق الحكومة مع السلطة التشريعية ، أي مع السيد ) ، وإما ، بالعكس ، أن تكون كل الحكومة بين يدي رجل واحد . إن السلم ، بين هذين الحدين ، متنوع .

إلا أن روسو لا يكتفي بهذا ؛ فهو يعرض ويحلل تمييزين جديدين : التمييز بين ثلاث إرادات في شخص الحاكم ، والتمييز بين القوة النسبية للحكومة واستقامتها .

الارادات الثلاث : وهي الارادة الذاتية ، الخاصة ، الفردية للحاكم التي يجب أن تكون ( في نظام تشريع كامل ) معدومة ؛ والارادة الجسدية التي ترتبط فقط بجزء الجسد ويجب أن تكون « خاضعة جداً » ؛ والارادة العامة أو السيدة التي يجب أن تكون دائماً مهيمنة ، وأن تعبر « القاعدة الوحيدة لكل الارادات الاخرى » . إن النظام « الطبيعي » ، كما يقول روسو ، ( ويعرف ذلك

---

(١) إن أحد افراد الرعية يكون له تأثير في التشريع عشر مرات أقل في شعب مؤلف من مئة ألف رجل منه في شعب مؤلف من عشرة آلاف .

(٢) بالمقارنة مع الشعب بالمعنى « الايجابي » أي مجموع المواطنين للمشريع .

جيداً) يُظهرُ ، بالواقع ، تدرجاً مخالفاً بصورة مباشرة للتدرج الذي يتطلبه النظام « الاجتماعي » . أما فيما يتعلق بالتمييز بين القوة النسبية والاستقامة ، فقد رأينا أن الحكومة تترأخى ، ويضعف نشاطها عندما يتضاعف عدد أعضائها : هنا يوجد انخفاض في القوة النسبية . لكن لإرادتها الجسدية ، بالمقابل ، تقترب بمقدار أكثر من الإرادة العامة . وتكون « استقامتها » إذن في الحد الأقصى ، إذا كانت قوتها النسبية في الحد الأدنى . وبالعكس ، فإذا انحصرت الحكومة على عضو واحد ، فإن نشاطها يكون في الحد الأقصى واستقامتها في الحد الأدنى ، لأن إرادتها الجسدية ليست إلا إرادة خاصة تقف على طرفي نقيض مع الإرادة العامة .

وعليه فإن النتيجة التي يعبر عنها روسو بقوة تلتخص بقوله : « وهكذا فإننا نفقد من جانب ما يمكن أن نربحه من الجانب الآخر ، وإن فَنُ للمشرع يكمن في معرفة تحديد النقطة التي تتمتع فيها قوة وإرادة الحكومة ، اللتان توجد بينهما دائماً علاقة نسبية عكسية ، في العلاقة الأكثر فائدة للدولة . . . » (١) . لقد خضع قاريء العقد ، بالفعل ، لاختبار انتباه شاق نوعاً ما . لكن ها هو الآن وقد تسليح من أخمص قدميه إلى أعلى رأسه من أجل أن يفهم المؤلف جيداً ، عندما سيتناول هذا ثانية ، ويجدد من منظوره الخاص ، التمييز ، المطروق ثانية ، بين أشكال الحكم ( الذي يصفه هو : « بتقسيم » الحكومات ) .

#### تقسيم الحكومات :

ملكية ، أرستقراطية ، ديمقراطية ، جمهورية : إن القاريء يجد ثانية الكلمات القديمة المألوفة منذ هيرودوتس وأفلاطون وأرسطو وبوليبيوس ، مروراً ببودان ومونتسكيو . لكنها ، لدى روسو ، تعني فقط الانماط المختلفة لهذا الجسم التابع والخاص ، الذي يُسمى بالحكومة . وبلغت أكثر دقة ( يستعملها روسو كذلك ) فإن هذا التقسيم يقوم بين الحكومة الملكية ، والحكومة الأرستقراطية ، والحكومة الديمقراطية أو الشعبية . ففي الأولى تجد هذه الوديع ، أي الحكم بالمعنى الذي يقول به روسو نفسها مُسندة ، أو « مفوضة » لحاكم واحد ، يستمد منه أعضاء الجسم الآخرين سلطتهم ( إنه الشكل « الأكثر شيوعاً » ) . وفي الثانية تسند هذه الوديع لعدد قليل ، أي لبعض الأفراد . أما في الثالثة فتُسند لكل الشعب أو للقسم الأعظم منه : « بحيث يكون هناك مواطنون حكام أكثر مما يوجد من مواطنين عاديين » ( في حين يكون هناك في الأرستقراطية مواطنون عاديون أكثر مما يوجد من حُكَّام ) .

إن هذه الأشكال الثلاثة للحكم هي شرعية ، بمعنى أن كلاً منها توجهه الإرادة العامة ، التي هي القانون ؛ وأن الحكومة في أي منها لا تتدمج مع السيد ؛ وإنما هي خادمتها لا أكثر . في هذا الصدد تقول جملتان صغيرتان من العقد كل شيء : « حيثئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية » ، لأن كل حكومة شرعية هي حكومة جمهورية . « إن علينا أن لا نعتقد بأننا نوجد هنا أمام تناقض جديد لدى الجمهوري جان جاك ، مواطن جنيف . فلنقرأ ، بالأحرى ، بانتباه ، العرض الذي

(١) انظر - الكتاب الثالث - الفصل الثاني - ص : 400 .

سيخصه بالتالي لكل من هذه الاشكال « الشرعية » (1) .

ولكن لنتنظر منه مفاجأة رصينة منذ الاسطر الاولى التي تعرض الديمقراطية . إن هذا الحكم يَتهم بعدم الكفاية . وإذا ما أخذ التعبير « مفهومه الدقيق » ، فإن مثل هذا النظام الديمقراطي الحقيقي ، لم يوجد ولن يوجد مطلقاً . أما في الاسطر الاخيرة فتتلم بأنّه « لو كان هناك شعب من الالهة ، لكان حكم نفسه ديمقراطياً » . لأنّ « حكومة ، يمثل هذا الكمال لا تناسب البشر » . ماذا يعني إذن ، كل هذا ؟

ما يلي : أن الديمقراطية تعني ، في هذا المكان من المؤلف ، شكل الحكم الذي يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين ، وإنما يقرر أيضاً التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها . إن السلطة التنفيذية تُلحق هنا بالسلطة التشريعية . وهذا يعني اندماج السلطات ، أي النظام المباشر المتكامل الذي يقوم فيه العدد الأكبر بكل شيء : بالاعمال الخاصة وبالاعمال العامة . إلا أن هذا الأمر سيء ( يقرر روسو بدون غموض ) « لأن الأمور التي يجب أن تكون متميزة ليست كذلك » . ولأن السيد والحكومة ( « الأمير » ) باعتبارها نفس الشخص العام « لا يُشكلان ، إذا صح القول ، إلا حكومة بدون حكومة » . إن قيام جسم الشعب إذن بتحويل انتباهه عن المناظر العامة من أجل أن يوليها للموضوعات الخاصة ، هو أمر غير جيد : فمن النظرات الخاصة ينجم بلا ريب فساد السلطة التشريعية .

وحتى لو لم نعتبر « أن حكم العدد الكبير هو أمر مضاد للنظام الطبيعي ... فإن من غير الممكن تصور بقاء الشعب متجمعاً بلا انقطاع من أجل الفراغ للشؤون العامة » . إن مثل هذا الحكم يفترض توفر الكثير من العناصر التي من الصعب جمعها : كصغر مساحة الدولة لأنصبي حد ، والبساطة الكبيرة في الاخلاق ، والكثير من البقعة والشجاعة لدى كل مواطن ! وزيادة على ذلك ، أن لا يكون الحكم موضوعاً لحروب أهلية وصراعات داخلية (2) .

إن من الواجب أن نعود لهذه المجابهة الكبرى بين روسو والديمقراطية . ولكن لننظر الآن للاستقراطية ثم للملكية .

الاستقراطية = هي الحكم المستند لعدد قليل . إنها إما أن تكون وراثية ، وهذا هو الاسوأ من بين كل أنظمة الحكم ، أو أن تكون إنتخابية ، وهذا هو الحكم الافضل : لأنه يختار أعضائه ويقود الشؤون بنظام وسرعة . أي نظام هو طبيعي أكثر من أن « يحكم الأكثر حكمة الجمهور » ( وذلك لفائده ، وهذا أمر مؤكد ، وليس لفائدتهم ) ؟ ومع ذلك فإننا لن نستطيع

(1) الاعمال الكاملة ! المجلد الثالث - ص : 404-413 .

(2) في رسالة مؤرخة في 31/1/1767 ، وموجهة الى ايفرنوا (Ivernos) ، كتب روسو : « لقد كان بإمكانك أن ترى .. أنني لم أوافق أبداً في العقد الاجماعي على الحكم الديمقراطي » . الأمر الذي يثبت أن الصيغ السابقة ، للقاجية في بديء الأمر ، ليست إلا مجرد نزوات (1) .

(2) أنظر - ب . بلسيد « روسو ونظرية اشكال الحكم » - في « دراسات » ... ديجون 1962 - ص : 320 .

إخفاء أن المصلحة الجسدية يمكن أن تكون فيه بارزة جداً على حساب الإرادة العامة .

الملكية : إن أي حكم ليس له قوة أكثر ، لأن كل نوايا آله الحكم توجد في نفس اليد ، ولأن كل شيء يسير لنفس الهدف . فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً . إنه المكان الوحيد الذي يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل . ويتلو ذلك صورة ، يذكر جملها ببوسيه وهو يتضرع للملك المطلق . إنها صورة : « أرخميدس وهو يجلس يهدؤ على الشاطئ ، ويجر بدون عناء فوق الموج سفينة كبيرة ، ويمثل بذلك ملكاً ذكياً يحكم من مكتبه أقاليمه الواسعة ، ويجعل كل شيء يتحرك في الوقت الذي يبدو فيه جامداً » . هل سيكشف لنا العقد ، بمفاجأة مسرحية جديدة ، عن روسو ملكي ؟

لا . لأن مثل هذا القدر من القوة ( يتابع المؤلف ) سيدفع ثمنه تسلطاً « للإرادة الخاصة ، يكون فاحشاً كلياً » . وإذا كان صحيحاً جداً أن كل شيء يسير لنفس الهدف ، « فإن هذا الهدف ليس قط هدف السعادة العامة » . إنه حكم قاسٍ مجهد ، بدون تحذير من المؤلف ، لقد لاذع حقيقي صد الملكية ، محل مفاجأة على العرض الذي كان حتى هذا الحين رصيناً ، وذا مظهر علمي حول الاشكال الثلاثة للحكم . لقد تأمل روسو منذ قليل بالديمقراطية الشرعية والاستقرائية الشرعية . وقام سابقاً حتى بتعريف الملكية الشرعية بأنها الابنة الشرعية للميثاق الاجتماعي ، لأن السيد فيها هو الشعب كجسم ، ولأن الملك يبدو فيها فقط المؤتمن الوحيد على القوة التنفيذية . ( لقد قرأنا سابقاً الصيغة المدهشة : « حينئذ تكون الملكية بحد ذاتها جمهورية » ) . وها هو مؤلف العقد يغير بطارياته ليهاجم الآن الملكية اللاشرعية ، باعتبارها شكلاً للحكم لم يعد له إلا أساس واقعي ، بمعنى أنه يوجد لكنه لا يُؤسَّس وجوده على أي ميثاق اجتماعي . انه الشكل الذي دعا اليه أنصار الحكم المطلق ، الذين يسميهم روسو « بالسياسيين الملكيين » والذين يحرص تماماً على دحض حججهم بانفعال كبير على غرار جون لوك : « ولا سيما حججهم ( أو المسألة الملكية ) » القائلة بوجود تطابق مزعوم بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة للملك :

« إن أفضل الملوك يريدون أن يتمكنوا من أن يكونوا شريرين إن كان يملوهم باستمرار أن يكونوا السادة . إن واعظاً سياسياً سيقول عبثاً لهم أنه بما أن قوة الشعب هي قوتهم ، فإن مصلحتهم الكبرى هي أن يكون الشعب مزدهراً ، وكثير العدد ، وحيثاً . إلا أنهم يعلمون جيداً ، أن هذا الامر غير صحيح . إن مصلحتهم الشخصية تكمن أولاً في أن يكون الشعب ضعيفاً ، بئساً ، وأن لا يكون باستطاعته مطلقاً مقاومتهم » (١) .

إننا لم نسس البفسطة التي شهَّر بها المؤلف أعلاه ، والتي تكمن في الافتراض الدائم بأن الامر هو ما يجب أن يكون ، مع احتمال أن تُنسب إليه بحرية كل الفضائل التي « قد يكون بحاجة لها » .

(١) انظر - الكتاب الثالث - ص : 409 .

ويضيف روسو بأن « كل شيء يساهم في تجريد الانسان الذي رُمي ليأمر الآخرين ، من العدل والعقل » .

### الحكم الأفضل :

ولكن أين نجد ، ضمن هذه الظروف ، الحكم الأفضل ؟ لقد قرأنا مديحاً للاستقرائية الانتخابية . هل هذه هي الكلمة الأخيرة لروسو ؟ أم أنه سيفضل إحدى الاشكال المختلطة التي أشار إليها ، والتي تنجم عن مزج الاشكال التقليدية الثلاثة ؟ الحقيقة هي أنه ليس هناك كلمة أخيرة في هذا الموضوع . « لقد حصل الكثير من الجدل في كل الازمنة حول أفضل أشكال الحكم . وذلك دون اعتبار أن كل شكل كان هو الأفضل في بعض الحالات ، والاسوأ في حالات أخرى » . إن البحث عن الشكل الأفضل « بشكل مطلق » يعني طرح سؤال غير قابل للحل ، وغير محدد ، أو ، إذا أردنا ، أن عدد حلوله الجيدة هو يمثل عدد التركيبات الممكنة ، والتي توجد في الاوضاع المطلقة والنسبية للشعوب . إن كل شكل للحكم هو غير صالح لكل البلاد . إن مساحة البلاد تتدخل : وعدد الحكام ( أو الحكام السامين ) يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين . ويتبع هذا « بصفة عامة » أن الحكم الديمقراطي يناسب الدول الصغيرة ، والاستقرائي الدول المتوسطة ، والملكي الدول الكبيرة . لكن كم توجد من استثناءات لهذا الامر وحسب الظروف ! إن المناخ - الذي يرى روسو أن مونتسكيو كان قد أخذه جيداً بالاعتبار - يلعب دوراً كبيراً : « إن الحرية باعتبارها ليست ثمرة لكل المناخات ، ليست في متناول كل الشعوب » . ومع ذلك فإن هناك مؤشراً للحكم الجيد ، يكمن في تزايد عدد المواطنين : فحيث يسكن شعب ويتزايد أكثر فأكثر بدون وسائل اجنبية ، ولا تجنيس للأجانب ، ولا جاليات أجنبية ، يكون هناك حكم جيد ، يكون هناك الحكم الأفضل . وحيث « ينقص الشعب ويذبل » يكون الأسوأ .

هنا أيضاً يبدو روسو النسبي ، تلميذ مونتسكيو ، متضامناً ، بدرجة مقبولة ، مع المنظر الدقيق لمبادئ الحق السياسي . لكنه دائماً روسو<sup>(1)</sup> .

إنه دائماً - ولا شيء أكثر أهمية من العودة لهذه النقطة من أجل ختم هذه التفصيلات - روسو دولة الشعب ، أي دولة الديمقراطية . إن كل شيء يكمن في التفاهم جيداً حول هذا التعبير ، وفي أن لا تنسب كعبو للديمقراطية ، بطراً لعدم الدخول في منطق ومصطلحات العقد ( التي تبدو أحياناً متخلفة ، من جهة أخرى ) ، للفكر السياسي الذي من الصحيح أنه « لم يوافق مطلقاً » على الحكم الديمقراطي ، لكنه لم يقبل مطلقاً أيضاً بشرعية سيد آخر غير السيد الديمقراطي .

لذا كان بإمكانه أن يأخذ على مونتسكيو الذي يصفه ( بصدق ) بالعبقرية الجميلة ، بأنه لم يقوم بإجراء التمييزات الضرورية ، وبأنه لم يعرف كيف يرى - مثله ! - أن السلطة السيدة هي « نفسها في كل مكان » . إنها ، في كل مكان ، الجماعة ، إنها الشعب . إن حصصاً حاداً ، مثل ب . بيرتييه ( P. Berthier ) ( اليسوعي ) ، في ذلك العصر ، لم يتخدع قط في هذا الصدد . إنه يرى جيداً

(1) حول أنظمة الحكم المختلطة - انظر حاشية ر . دوراتيه ص : 1483 .

أن العقد يعرض نظرية الديمقراطية ، وأن في هذا يكمن « العيب الاساسي » للمؤلف . فالمؤلف لم يجش من أن :

« يضع السيادة في الجسم السياسي ، بحيث أنه عندما يكون الحكم ملكياً ، فإن الجماعة لا تكف أيضاً عن أن تكون هي السيد ، باعتبار أن الملك لا يكون حينئذ ولا يمكن أن يكون إلحاكياً ومنفذاً لأرادات الشعب : إن هذا يعني في الأساس عدم الاعتراف بالملكية وبالاستقرائية ، وإنما فقط بالديمقراطية : وفي هذا يناقض هذا المؤلف كل المفاهيم التي تعطينا إيها الكتب المقدسة ، ومؤلفات الفلسفة حول قوة الملوك في الملكية ، وقوة كبار الأمة في الاستقرائية » (٩) .

ز - الدين المدني :

« أريد أن يكون هناك في كل دولة قانون أخلاقي أو نوع من إعلان إيمان مدني . . . » ( من رسوالى فولتير ، في 18 آب 1756 ) .

هل كان رسو يقول كل شيء ؟ . هل كانت السيادة محمية بشكل كافٍ من اغتصابات الحكومة وخشب الأحداث ؟ هل كان لدولة الشعب حظوظ كافية ، ليس في أن تكون أبدية ، وإنما في أن تدوم مدة معقولة ؟ . هل كانت « الروح الاجتماعية » ، التي هي ثمرة العقد واسمنت الاتحاد السياسي ، مضمونة ومدعومة بما فيه الكفاية ، بالعديد من الآليات ؟

إن دعامة إضافية ما رالت تنقصها أيضاً : هي دعامة الدين . ولكن تحت أي شكل ؟

لقد أضاف رسو لمؤلفه في اللحظة الأخيرة فصلاً بعنوان : « في الدين المدني » ، لم يكن متوقفاً في المخطط الأولي . وقد كتب مسودته - وهذه نقطة تفصيلية رمزية - على ظهر الأوراق التي كان قد حرر عليها فصله حول المشرع (١) .

لقد كان من الممكن أن ندهش لأن نفساً دينية ، وفي نفس الوقت مدنية ، مثل نفسه ، لم نشعر حتى ذلك الحين ( إلا بشكل عرضي ، وبالضبط في صدد الحديث عن المشرع الملهم ) بالحاجة للاستعانة برابطة هي في آن واحد أخلاقية وأجتماعية قوية جداً وقادرة على الربط بين ما هو داخلي وما هو خارجي الى أقصى حد . ألم يكن دين المواطن القديم يدعم ويقوي ، بشكل خاص المدنية -

---

(٩) ملاحظات حول « العقد الاجتماعي » ذكرها ر . ديرويه الذي يشير الى « أن سيادة الشعب تكفي ، بالحقيقة ويراي رسو ، لتعريف الديمقراطية ، مهما كان ، من جهة أخرى ، الجسم أو الحاكم المكلف بإدارة الدولة » . ويستشهد ر . ديرويه بنص « الرسالة الى دالمير » ، السابقة للعقد . . . ، والتي جاء فيها « أن الرعايا والسيد ، في الديمقراطية ، لا يشكلون إلا نفس الناس مططور اليهم من زوايا مختلفة » . كذلك فإن ب . برتية يضيف « هذه الملاحظة البليغة » ( حسب ديرويه ) : « وبكلمة واحدة ، فإني اعتقد بأنه سيكون من المستحيل ذكر اسم أي قانوني عام رفض ، قبل مؤلف العقد الاجتماعي . إعطاء السيادة للملك » أنظر - هـ . غوييه (H. Gouhier) « التأملات الميتافيزيقية لجسان حاك رسو - (Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau) باريس - VRIN - 1970 .

(١) أنظر - حاشية ر . ديرويه - المجلد الثالث - ص : 1477 .

الدولة : إن هذه المدينة - الدولة التي كان لها دينها الخاص وحكومتها الخاصة ، لم تكن تميز فقط آهتها عن قوانينها . لقد كان الدين الالهي وحج القوانين مجتمعين فيها ؛ ولهذا كان أسهاك التوأمين يعني « أن يكون المرء كافرأ » ، كما أن الموت في سبيل البلاد يعني « الذهاب للاستشهاد » . ألم يكن لدى روسونين مثل هذه الوحدة ، ومثل هذه الكتلة التي ليس فيها انفصام ، والمتحققة بفضل الاندماج بين قيصر والله - أو الالهة ؟

لكن روسو يأخذ على الدين الوثني كونه تأسس على الكذب والغلط ، وكونه خاطي ، وبنفس الوقت حصري وغير متسامح ؛ وإنه يحمل كل شعب على ذبح كل من يرفض آهته . إلا أن الوثنية لم تعد ممكنة بعد أن ميزت الثورة المسيحية جذرياً بين قيصر والله : لقد أصبح من الواجب فصل دين الإنسان عن دين المواطن أو الدين المدني . لقد كان الامر يتعلق بإنجاد صيغة تمتلك كل مزايا الدين القديم ، بدون الاساءة للحرية الداخلية للإنسان وللحقيقة ، وبدون فرص مضمون عقائدي ( دوعائني ) ، بكل معنى الكلمة ، يولد منه عدم التسامح . لأنه « لم يحدث مطلقاً أن أسست دولة لم يستخدم الدين كقاعدة لها » . وإذا كان صحيحاً أن الحق المعطى للسيد على الرعايا بموجب الميثاق الاجتماعي ، لا يتجاوز فقط ، كما نعرف ، « حدود المنفعة العامة » ( وعليه فإنه ليس على الرعايا أن يقدموا له كشفاً بارائهم إلا بمقدار ما نهم هذه الآراء الجماعة ) فإن من المهم جداً بالنسبة للدولة :

« أن يكون لكل مواطن دين يجعله يحب واجباته . لكن عقائد هذه الدين لا نهم الدولة ولا اعصاءها إلا بمقدار ما ترتبط به هذه العقائد بالاخلاق وبالواجبات ، التي على من يعتنقها أن يفي بها تجاه الغير . إن كل فرد يستطيع أن يكون لديه ، علاوه على ذلك ، الآراء التي تحمله ، دون أن يكون من شأن السيد أن يتعرف عليها . . . لأنه ليس له قط أي اختصاص في العالم الآخر . إن هناك إذن إعلان إيمان مدني ، بصفة بحتة ، يهود للسيد أن يحدد مواده ، ليس بدقة كالعقائد الدينية وإنما كمشاعر إجتماعية ، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً وورعية مخلصاً » ١١ .

وقبل استجواب روسو حول مضمون هذا الدين المدني ، وحول هذه العقائد ( التي ليست منه ) ، من المناسب أن نعود لدين الانسان الذي فصله عنه بتصميم .

إن دين الانسان هو المسيحية : ليس مسيحية « اليوم » ، وإنما مسيحية الانجيل ، المختلفة كلياً برأي مؤلفنا : والتي هي بدون هياكل ولا مذابح ولا طقوس ؛ إنها دين يقتصر على عبادة « داخلية بحتة » للاله الاسمى ، وعلى واجبات أبدية للاخلاق . إنها بالاجمال « دين التوحيد الحقيقي » ، و « الحق الالهي الطبيعي » . إن هذا الدين هو الدين المقدس ، السامي ، الحقيقي ، الذي بواسطته يعترف البشر ، أبناء نفس الاله ، « ببعضهم البعض جيماً كأخوة » !

لكن هذا الدين ليس له أي علاقة خاصة مع الجسم السياسي . إنه لا يضيف للقوانين أي نوع

( ١١ ) انظر - المجلد الثالث - ص : 468 .

من أنواع القوة . وبدل أن يربط قلوب المواطنين بالدولة ، يفصلها عنها ، « كما يفصلها عن كل أمور الأرض : إنني لا أعرف شيئاً أكثر مخالفة للروح الاجتماعية » ( وهي تهمة سبق لمكيافيلي أن وجهها ) . ويضيف روسو قائلاً بالحاح : « إن وطن المسيحي ليس في هذا العالم ، صحيح أنه يقوم بواجبه ، لكنه يقوم به بلا مبالاة عميقة بالنسبة لحسن أو لسوء نجاح إهتماماته » . ويتابع النقد اللاذع على صعيد النظم السياسية . من الذي يجرؤ على الحديث عن « جمهورية مسيحية » ؟ إن كلاً من هاتين الكلمتين تستبعد الأخرى . عبودية وبخسوع ، هذا ما تعرف فقط أن تدعو المسيحية له . إن المسيحيين الحقيقيين « خلقوا ليكونوا عبيداً » .

إن العلاقات بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية كما تصورتها المسيحية - وخصوصاً الرومانية والبابوية - ومنذ أن أتى يسوع ليقيم على الأرض « مملكة روحية » ، تغذي بدورها قرار الانهزام . إن الدولة ستكف عن أن تكون واحدة : وليس هناك ما هو أكثر خطورة من هذا ، بنظر روسو . فمن هنا نشأت الانقسامات الداخلية ، والصراعات الدائمة حول الاختصاص القضائي لدى الشعوب المسيحية ، واستحالة كل « دستور » جيد ، وذلك نظراً لعدم التوصل مطلقاً لمعرفة « لمن يجب الطاعة للسيد أم للكاهن » . وفي هذا الصدد ، يوجه مواطن جنيف مديحاً حاراً للذي لم يكف عن أن يفتنه حتى عندما كان يحاربه ، أي لـهويس ، الفيلسوف الذي شتّع عليه كثيراً<sup>(٩)</sup> : « إنه الوحيد ، من بين كل المؤلفين المسيحيين . . . الذي رأى جيداً الداء والدواء ، ونجراً على اقتراح جمع رأسي النسر وعلى إعادة كل شيء للوحدة السياسية التي بدونها لن تتكوّن مطلقاً دولة أو حكومة بشكل جيد »<sup>(١٠)</sup> .

لقد آن الأوان الآن لاستجواب روسو حول مضمون دينه المدني ، الضمانة الأخيرة لهذه الوحدة السياسية التي تؤسسه .

إنه يعلن أن عقائده هذا الدين يجب أن تكون بسيطة ، وقليلة العدد ، ومُعَلَّنة بدقة ، وبدون شروح ولا تعليقات . إنها تتضمن عدة عقائد إيجابية ، مثل : وجود إله قوي ، ذكي محسن ، متبصر ، ومدبر ، وحياة قادمة ، وسعادة للمعادلين ، وعقاب للإشرار ، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين . وعقيدة سلبية ( واحدة ) هي : اللاتسامح .

إننا نستشير مع هــ . غوييه ( H. Gouhier ) إلى أن المشرع في العقد يجد ثمانية هنا خلاصات النائب سافوير ( Vicar de Savoyard ) في إعلان الإيمان المشهورة لامليل ، وأنه ليس من قبيل « الصدفة » أن يقدم النائب شروطاً وتعليقات ، غير موجودة في العقد ، للعقائد الإيجابية ( باستثناء الأخيرة ) ، وأن يثبت حقيقتها « بمساعدة الإدراك وحده الذي يقوده الصمير » .

ولكن - وهذه هي ، لكي ننهي حديثنا ، النقطة الأكثر حساسية ، والأكثر قابلية للنقاش ،

(٩) لكن روسو يحرص على القول بأنه متشع عليه لما في سياسته من أفكار صائبة وحقيقية أكثر مما فيها من أفكار شعبة وخاطئة .

(١٠) حول دين الأساس - انظر ص . 464 .



والتي نوقشت كثيراً - أي جزء يمكن أن يخصص لهذه العقائد العلمانية ، الضامنة للنزعة الاجتماعية والمدنية ، وللاخلاص ؟

إن روسو يُسلم بأن السيد لا يستطيع إجبار أي شخص على الإيمان بها . لكنه يستطيع أن ينفي من الدولة كل من لا يؤمن بها . . . . إن التنازل هزيل . صحيح أنه إذا نفاه ، فليس ذلك لأنه كافر ، وإنما لأنه « غير اجتماعي ، وغير قادر على أن يجب بصدق القوانين والعدالة » ، وعلى أن يضحى عند الحاجة بحياته من أجل واحبه . . « إن العزاء هزيل أيضاً . ومع ذلك فهذا ليس شيئاً أيضاً . إن تعبير « إلا إذا » ، الخطابي والمتنقم ، يجهد لقرار الحكم القاسي :

« . . . إلا إذا تصرف شخص ما ، بعد أن يكون قد اعترف علناً بهذه العقائد ، كما لو أنه لا يؤمن بها . عندها ليعاقب بالموت : لأنه ارتكب أكبر الجرائم ، وكذب أمام القوانين » .

إن من الممكن التكرار بأن الأمر يتعلق بمذهب متوحش . فأي دين ، بكل معنى الكلمة ، يمكن أن يطلب أكثر من هذا ؟ هل يجب الاجابة بأن الرابطة الاجتماعية ، في ذاتها ، وبداتها هي ، بالاساس ، مقدسة ، في نظر روسو ؟ الأمر الذي يبرر أكثر المتطلبات فساداً ؟ وكيف يمكن أن لا تكشف هنا وننشد ، كما ينبغي ، بتفجر التعصب المدني<sup>(1)</sup> .

### 3 - مُشَرَّع كورسيكا وبولونيا :

كان لا بد لأمنية روسو ، في العقد ، في أن يُعلم « رجل حكيم ما » شعب كورسيكا الشجاع كيف يجمع حريته ، من أن تجد صدى في هذه الجريرة التي كان عليها يوماً ما أن « تدعش أوروبا » . ولماذا لا يكون هو نفسه هذا الرجل الحكيم ؟ . ولقد كتب له بذلك في عام 1764 الكاتبين بيتافوكو (Le capitaine Buttafoco) . لماذا ، فكر هو من جانبه ، لا يلتقط مثل هذه الفرصة ليعين من خلال التطبيق القيمة العملية لمبادئ العقد ؟ . لا سيما وأنه كان معجباً بعمق بياسكال باولي (Pasquale Paoli) رجل الدولة الكبير والقائد العسكري الكبير بنس الوقت . وهكذا وبعد مباحثات معقدة وإرسال إستشارة أسئلة إلى بيتافوكو بعية معرفة الواقع الكورسيكي بدقة ( الذي تخلل في النهاية عن فكرة دراسته في نفس المكان ) ، إنكب روسو ، خلال عام 1765 ، على كتابة مشروع الدستور . وكانت كتابة سريعة ومؤقتة كان عليها أن تعاد ثانية لتنقيحها . لكن هذا لم يحدث . ولقد وجدت صمن أوراق المؤلف بعد وفاته « مخطوطة حوز شؤون كورسيكا التي كان يجعل منها حالة قائمة بذاتها » . لكن هذه المخطوطة لم تُنشر للمرة الأولى إلا في عام 1861 .

أما نشر مخطوطة « تأملات حول بولونيا وحول مشروع إصلاحها » (Considérations sur la réformation projetée de Pologne et sur son état actuel) فلم يتم إلا في عام 1782 . إن تاريخ إبحار كتابة المخطوطة يمكن أن يحدد في بيسان 1771 ، وتنقيحها في حزيران . وكان روسو قد اشتغل بها طوال

(1) أنظره حوليت جان حاك روسو « Annales de J.J. Rousseau » مقالة لـ دوراتيه المجلد 35-1959-1962 .

فصل الشتاء . وعلى حد قول أحد الخبراء بالقرن الثامن عشر ، وبالمسائل البولونية ( وهو جان فابر Jean Fabre ) ، فإن هذه التأملات لم تكن عملاً « للمجاملة » أو « عملاً ظريفاً » . وإنما هي عمل يجب وضعه ضمن مجموعة ، باعتبارها « بلا شك ، نغمة الأدب الغزير جداً الذي ... انتشر في ذلك العصر حول موضوع حكومة بولونيا ولكن أولاً الشاهد « عليه » . خاصة ، وأن المؤلف كان يطمح لأن تُخلَّد نصائحه أيضاً ، وبعض النظر عن « القدر الخاص للامة البولونية كل أمة جديرة بهذا الاسم »<sup>(1)</sup> .

إن مفتاح كل « مؤسسة » جيدة ، وكذلك كل إصلاح حقيقي يكمن ، برأي روسو ، في الطابع القومي . إن كل شعب يجب أن يكون لديه طابع قومي ، وإذا كان هذا الأمر ينقصه ، فإن عليه أن يبدأ بأد يعطيه لنفسه . إن سكان الجزر ، بصفة عامة ، لديهم طابعاً قومياً واضحاً جداً : « إن الكورسيكيين ، بشكل خاص لديهم طابعاً قومياً محسوساً جداً بشكل طبيعي » . فليعرفوا كيف يحفظوا أنفسهم كما هم ! إن المبادئ الأساسية للمؤسسة التي يقترحها عليهم مُشرعهم ( أو ببساطة أكثر : مستشارهم ) لا تستهدف جعلهم غير ما هم عليه . أما بالنسبة للبولويين ، فإن المؤلف لم يبدل جهداً أقل من أجل اكتشاف الطابع ( الاصيل جداً ) المعترف به لهذه الامة في كل العصور ، والذي ميزها بشكل عنيف جداً عن الروس . إن الامة البولونية تختلف من حيث طبيعتها وأخلاقياتها ولعنتها وحكمها ليس فقط عن الروس ، وعن كل الشعوب المحيطة بها ، وإنما عن كل ما تبغى من أوروبا . حسناً ، فلنكن دائماً هي هي في كل الميادين ، وليس أمة أخرى !

لنشر هنا إلى أنه لن يكون هناك مرافعة أكثر حرارة من مرافعة روسو لصالح الخصوصية والنوعية المميزة والهوية النسبية بالقومية (ألا يجب الذهاب لحد الكلام عن « الخصوصية » القومية؟) . ولننشر ، بنفس الوقت ، في موضوع مواطن جنيف ، لما قد تميل طوعية لنيسانيه في أيامنا هذه : وهو خوفه الشديد من النزعة العالمية للأنوار ، واحتقاره لحب مزعوم للجنس البشري ، يسمح تحت ستار حب كل الناس بعدم حب أي شخص ؛ كما يسمح « لفيلسوف ما » بحب التنازل وإغفاء نفسه من حب حبرانه ! إن هذه المشاعر العميقة حقيقة لدى روسو ، والتي يعبر عنها في الأهداء الوارد في الخطاب الثاني ، وفي « الخطاب حول الاقتصاد السياسي » تجدد غذاءً حديداً لها في أمور بولونيا . لنحكم على ذلك :

« لم يعد هناك اليوم فرنسيون وألمان واسبان وإنجليز حتى ولو قيل ذلك . إنه لا يوجد إلا أوروبيون . فالجميع لهم نفس الاذواق ، ونفس الشهوات ، ونفس الاخلاق ... والجميع ، في نفس الظروف ، سيفعلون نفس الاشياء ... الجميع سيتكلمون عن الخير العام ولا يفكرون إلا بأنفسهم ... وليس لديهم طموح إلا لتلذذ ، وليس لديهم شهوة غير شهوة الذهب ... ماذا يهمهم لأي سيد يخصعون ،

(1) أطرو الأعيان الكاملة - المجلد الثالث - مقدمة ستيلنج - ميشو (S. Stelling-Michaud) : ( ص 100 )  
ومقدمة جان فابر (J. Fabre) : ص 100 .

وقوانين أي دولة يتبعون ؟ إنهم حيث يكونون يشعرون أنهم في بلدهم ، شريطة أن يجدوا نقوداً ليسرقوها ونساءً ليسدوها .

« إنهم حيث يكونون يشعرون بأنهم في بلدهم . . . » أو بعبارة أخرى ، إنهم يعيشون حسب المثل الكريه ( يصبح جان جاك ) القائل : حيث أنا بخير فأنا في وطني (Ubi bene, ibi patria) . وهو مثل يجب أن يُقَلَّب بحيث يصبح كل بولوني يقول في أعماق قلبه : أنا في وطني فأنا بخير (Ubi patria, ibi bene) . إن المرء لا يكون بخير إلا في بلاده . لهذا فإنه يجب إعطائه ميلاً مختلفاً عن ميل هؤلاء الأوروبيين غير المتميزين . إن أيّاً من هذه الشعوب لم يتلقَ « شكلاً قومياً » ، من خلال مؤسسة خاصة : في حين أن ما يشكل عبقرية وطابع وذوق وأخلاق شعب ما ، وما يجعله أن يكون هو وليس شعباً آخر إنما هي المؤسسات القومية . وهكذا يمكن إعطاء ميل آخر لشعوب البولونيين : من خلال تشريع ملائم جداً ، وقابل لأن يؤثر على نفوسهم منذ اللحظة التي تكون فيها هذه النفوس موسومة « بسحنة قومية » تميرهم عن غيرهم من الشعوب الأخرى . لهذا فإنه يجب عدم الخوف من طبعهم بطابع خاص ، ومن إبعادهم عن هذه الشعوب الأخرى . إن من الواجب أن يجدوا من الحسن أن يموتوا فيها من الضجر حتى وسط الملاذ التي حرّموا منها في بلادهم ، وأن يحسوا « بنفور طبيعي » من الاختلاط مع الخارج . إن من « السعادة » أن يكون لهم لباس خاص . وأن لا يستسلموا ، بشكل خاص ، للميل العام في أوروبا لتقليد أذواق الفرنسيين وأخلاقيهم ! « إن أي بولوني يجب أن لا يتجرأ على الطهور في الباحة وهو يرتدي ملابس على الطريقة الفرنسية » .

الوطن ، الوطن ! إن صلوات حقيقية للوطن تثير حرقاً هذه التأملات العجيبة والمثيرة<sup>(٩)</sup> . لقد كان روسو يريد أن يهتم المواطنون باستمرار بالوطن ، وأن يجعلوا منه « قصبتهم الكبرى » ، وأن يضعوه « على الدوام محط أبطارهم » . إن حب الوطن هو حب القوانين والحريّة . وقد رصع كل جمهوري حقيقي هذا الحب مع حليب أمه . « إن على الطفل وهو يفتح عينه ، أن يرى الوطن ، ويجب ، لحين الوفاة ، أن لا يرى غيره . . . إن هذا الحب يصنع كل وجوده . . . وحالما يكون وحيداً ، يكون لا شيء . وحالما لا يعود له وطن ، لا يعود موجوداً . وإن لم يمت يكون أسوأ من ذلك » . إنها جمل حماسية استخدمت كمقدمة للنصائح المعطاة حول التربية : التربية القومية التي يجب أن تطبع النفوس بالشكل القومي ، وأن تقودها حب الوطن من خلال الميل والشهوة وكذلك من خلال الضرورة ( إن هذا يُذكر بقول مونتسكيو : « في الحكم الجمهوري يشعر المرء بالحاجة لكل قوة التربية » )<sup>(١٠)</sup> .

لدى روسو هذا الذي تغرف حكمته التشريعية أو الاستشارية في آن معاً من المصادر القديمة ، ومن مؤلفاته الخاصة ، والذي يبقى بطريقة لا تنسى مؤلف الخطاب الأول المعلن عن « نظامه » ( نظام الحقيقة والفضيلة ) . نكتشف صلة حميمة بين حب الوطن ورفض البذخ والثروة

(٩) « التأمّلات » التي سيقول عنها جان هانر إنها « الرواية الأولى للطاقة القومية » ( بالاشارة للثلاثية التي سيكتبها باريّس (Barrès) فيما بعد ) .

(١١) حول الطامع القومي انظر بعضة خاصة ص 960 وما بعدها .

والذهب والفضة . إن المرافعة المرة التي قرأناها أعلاه ضد هؤلاء الاوروبيين غير المشميزين تنتهي بالامية بأن تقلب العاطفة الوطنية قلوب المواطنين نحو « سعادة أخرى » غير سعادة الإثراء : هي سعادة البساطة .

البساطة في العادات وفي الزينة ؛ البساطة التي ستكون ثمرة للتربية ( أيضاً هي ، دائماً هي ) أكثر مما هي ثمرة للقوانين المحددة للتفقات الكهالية !

البساطة في الاقتصاد : إن روسو يدعو الكورسيكيين والبولونيين لاقتصاد ( معاكس لتيار التقدم ) لا يضحى بالزراعة لفائدة التجارة ، ولكن بالعكس تماماً . إنه اقتصاد الاكتفاء الذاتي الذي ، هو أيضاً ، بالنسبة للامة الضامن للسعادة . اقتصاد يستبعد اللامساواة في الثروات ( يقول روسو للكورسيكيين : « يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يرى أي شخص » . وللبولونيين يقول : « إن التفاوت الشاسع في الثروات الذي يوصل السادة الاقطاعيين عن صغار النبلاء يشكل عقبة كبيرة أمام الاصلاحات الضرورية من أجل جعل حب الوطن الشهوة المسيطرة » ) (1) .

ويبقى التطرق ضمن منظور « للمقد » لمسألة مزدوجة تتعلق « بالمؤسسة » : وهي مسألة المساحة ومسألة الديمقراطية المرتبطتان ببعضهما بشكل وثيق .

إننا نذكر أن روسو كان قد تساءل حول كيف يمكن للسيد أن يحتفظ بالممارسة المباشرة لحقوقه ، وكيف سيتجنب تمثيل السيادة ، إذا لم تكن المدينة صغيرة جداً ؟ إن الحكمة السياسية أملت هنا على المؤلف الذي كانت اهتماماته كمفكر معروفة ، بعض التكييفات العملية . فكورسيكا جزيرة كبيرة ، وبولونيا بلاد شاسعة .

إن على كورسيكا أن تزود نفسها باقتصاد « ريفي » . إلا أن نظاماً كهذا يحرص على « الحالة الديمقراطية » . لكن حكماً ديمقراطياً بحثاً يلائم مدينة صغيرة أكثر مما يلائم أمة ، لاننا لن نعرف كيف نجتمع كل شعب بلد ما كما يجمع شعب مدينة ( وهذا ما يقبل به حكيمنا ) . وعليه فإن النتيجة التي يصل لها روسو تلخص بالدعوة لقيام حكم مختلط : نصف ديمقراطي ونصف أرستقراطي ، « حيث الشعب لا يتجمع إلا بأجزاء منه ، وحيث المؤمنون على سلطته يُبدلون غالباً » (2) .

(1) حول البساطة - إرجع « خطب حول الاقتصاد السياسي » - المجلد الثالث - ص : 258-259 .

(2) ومع ذلك ، وهذا ما ينبغي أن لا ننساه ، فإن المبدأ الديمقراطي في حالته الصافية هو الذي يجعله روسو يشرف على التكوين الاصيل للكورسيكيين في حسم سياسي : إن على كل الكورسيكيين البالغين العشرين سنة فما فوق أن يتجمعوا في نفس اليوم كل في مدينته وضيخته أو قريته ليقسم « تحت السماء واليد على التوراة » القسم التالي . « باسم الله القوي ... أتخضع جسدي وأموالي وإرادتي وكل قوتي بالامة الكورسيكية ، لأسند لها بشكل ملكية تامة ، صبي وكل ما يتعلق بي . وأقسم أن أحمي وأموت لأجلها ، وأن أحترم كل قوانينها وأطيع رؤسائها وحكامها الشرعيين في كل ما سيكون متفقاً والقوانين ... آمين » .

الامر الذي يعني أن الجماعة المدية متلد في كورسيكا « بنفس الطريقة التي حُلِقَ فيها المجتمع ( السياسي ) بالمقد الاجتماعي » . ( على حد تعبير س . ستيلنج - ميشو ( S. Stelling-Michand ) في « دراسات » ... ديجون - ص : 287 ) .

أما فيما يتعلق ببولونيا فإن الإصلاح الأول الذي ستكون بحاجة له هو إصلاح مساحتها . إن روسو يطلعهم المسألة في عموميتها في حركة بلاغة جميلة .

« إن كبر الامم ومساحة الدول هما المصدر الأول والرئيسي لشقاء الجنس البشري ... إن كل الدول الصغيرة تقريباً سواء أكانت جمهوريات أم ملكيات ، ازدهرت فقط لأنها صغيرة ، ولأن كل المواطنين فيها يعرفون بعضهم بعضاً ويرون بعضهم بعضاً ، ولأن الرؤساء يمكنهم أن يروا بأنفسهم الشر الذي يحدث ، والخير الذي عليهم أن يفعلوه ؛ ولأن أوامرهم تُنفذ أمام عيونهم . إن كل الشعوب الكبيرة ، المسحوقة بجهائمها ، تتن إماً من الفوضى ( مثل البولونيين ) أو من المضطهدين المرؤوسين الذين يجبر التدرج الضروري الملوك على إعطائهم إياهم » .

فعل البولونيين ، الذين لن تتلاءم مقاطعاتهم الواسعة مطلقاً مع الإدارة القاسية للجمهوريات الصغيرة ، أن يبدؤوا إذن برص حدودهم . وإن لم يستطيعوا ذلك ، فليجروا على الأقل للوسيلة ، هي من الآن موجودة في روح مؤسستهم : وهي الوسيلة التي امتدحها روسو ، في أكثر من مناسبة ، باعتبارها تجمع مزايا الدول الكبيرة والصغيرة ( وتبلى بصفتها تلك « الوحدة » التي يمكن أن تناسب بولونيا ) ، وهي نظام الحكومات الاتحادية (1) .

وبعد اكتساب هذا النظام تبقى مسألة تكيف الديمقراطية ، حسبما وردت في العقد ، مع الظروف النوعية البولونية . إن استبعاد التمثيل كان عملياً مستحيلاً في هذا البلد الكبير الاتفاقي والفوضوي ، الذي كان ضحية لما يُسمى بنظام الاعتراض الحر (Liberum veto) (2) ، والذي كان يمتلك على الأقل مجلس ديات (Diète) أي سلطة تشريعية سيادة لم تخضعها القوة التنفيذية لسيطرتها . لقد كان على مجلس الديات ، المتعطل عن العمل ، المتفقد لقوته ، الذي لا يطعمه « أحد » ، ولكنه لا يرضع بدوره « لأحد » ، أن يجد ثانية هذه القوة . وأن يجدها دون أن يفرق في ما يعتبر الداء الكبير للنظم التمثيلية المحكوم على الدول الواسعة بأن تُصاب به ، وهو : فساد الممثلين ( انظروا الى إنجلترا ) . إنه « داء رهيب ... يجعل من جهاز الحرية أداة العبودية » .

ويرى روسو أن هناك وسيلتين ضد هذا الداء : تواتر الدايات بكثرة ( بحيث يتغير الممثلون غالباً ) والوكالة الامرة ( « إخضاع الممثلين لضروره اتباع تعليقات الناخبين بدقة ، وتقديمهم لحساب صارم لهم عن سلوكهم في الدايات » ) (3) .

كيف يمكن ، أخيراً ، تجاهل وجود ملك في بولونيا ؟ . إن المؤلف يرى أن المستحيل أن تستغني دولة بمثل هذا الكبر عن رئيس أعلى يكون رئيساً لدى الحياة . لكنه يقترح تدبيراً ما من شأنه أن يجعل رئيس الأمة يصبح « ليس العلونذ الولادة ، وإنما المواطن الاول » .

(1) حول « عطمة الامم » - انظر للمجلد الثالث - ص : 970-971 .

(2) وهو عُرف بموجبه كان على كل قرار لمجلس الديات أن يتخذ بالإجماع .

(3) حول « التمثيل » في بولونيا - للمجلد الثالث - ص : 978-979 .

انظر أيضاً ر . دوراتيه - جان جاك روسو وعلم السياسة في عصره ( باريس - VRIN (1970) .

إن روسو لم يكن قد أخذ ثانية ملفه الخاص بكورسيكا ولم يُنقح مشروعه للدستور الخاص بالجزيرة . لكنه بالمقابل ، ينهي بنجاح وينجز تأملاته . . . ( « ها هو خططي قد وُضِعَ ، بشكل كاف ، لهذا فأني أتوقف » ) . ولكن ليس بدون إبداء النصائح الأخيرة : تجنب إقامة أو إصلاح دستور وسط العواصف ( كما سبق له أن قال في « العقد » ) وإنما انتظر « فترة هدوء » ، وفي كل الاقتراحات عدم التسرع بالأمر ، وعدم إرهاق « الآلة » ، والبدء بالاستفادة من المواطنين الموجودين لأنه لا يمكن أن نخلق « دفعة واحدة مواطنين جدد » . و- هل يجب إضافة هذا ، لأن له مغزى مهم جداً - ليس بدون أن يضع نفسه في المشهد ، وليس بدون أن يُظهِرَ في خاتمة الكلام أنه المتشددة ، المثألة والعبقرية :

« يمكن أن لا يكون كل هذا إلّا ركناً من الاوهام ، ولكن ها هي أفكارى . فليس خطي إن كانت تشبه قليلاً جداً أفكار الناس الآخرين . وليس بيدي أن أنظم رأسي بطريقة أخرى . ومهما وجد فيها البعض من غرابة ، فأني أعترف بأنني ، من جهتي ، لا أرى فيها شيئاً ، إلّا وهو متفق جيداً مع القلب الانساني ، وصالح وقابل للتطبيق ، ولا سيما في بولونيا ، باعتبار أنني تابرت بالنظاري على متابعة روح هذه الجمهورية ، وإني لم أقترح عليها إلّا أقل ما استطعت من تغييرات ، من أجل تصحيح عيوبها » .

ومع هذا الإلحاح ، وتحت ستار من التواضع ، تأتي فيما بعد بعض السطور التي يقول فيها :

« وإن فُكرتُ بشكل مغاير للناس الآخرين ، فأني لا أعتقد بأنني أكثر حكمة منهم » (1) .

#### 4 - الخلاصة = توضيح :

« حتى في مقاومته لفلسفة الانوار ، وفي تغلبه عليها ، يبقى روسو إنساناً حقيقياً هذه الانوار التي حاربها . . . إنه لم يدم عالم القرن الثامن عشر ، وإنما غُيرَ فقط مكان مركز ثقله » .

أ . كاسيرير (E. CASSIRER)

« فلسفة الانوار » (La philosophie des Lumières) .

« العقد الاجتماعي » . . . كتاب قوي »

ديغول إلى مالرو (De Gaulle à Malraux)

( « الباطل الذي نغلقه » ) (Les chènes qu'on abat)

بشكل مغاير للناس الآخرين إن جان جاك يشعرو ويريد وقد شعر وأراد دائماً أن يكون « مغايراً » ، مختلفاً ، فريداً : وبكلمة ، وحيداً ( إنه مؤلف الاعترافات الذي وصفه بنفسه بأنه « وحيد بين البشر » ) . وفي الوقت الذي ينكر فيه اعتقاده بأنه أكثر حكمة من هؤلاء الآخرين ، فإنه يتباهى بأنه فكر أكثر وأفضل من الملوك . وكيف يمكن الشك باعتقاده بأنه فكر أكثر ، ولا سيما

(1) أنظر - المجلد الثالث - ص : 1041 .

بشكل أفضل من الفلاسفة ، وأفضل لانه فكر بشكل مغاير<sup>(1)</sup> .

في ماذا ؟

بشكل مغاير في أفكاره حول الحالة الطبيعية والحق الطبيعي ، وحول الانتقال للحالة « المدنية » وشروط ومضمون الميثاق الاساسي أو العقد الاجتماعي ؛ بشكل مغاير في إرساد السيادة وسيادتها ، وكذلك في ضرورة المشرع ؛ بشكل مغاير في أفكاره حول الحكومة ( بالعلمي الضيق الذي يتظاهر روسو باعطائه للتعبير ) : في خضوعها الأصلي وبالممارسة ، في ضررها المحتمل الذي لا يفصل عن ضرورتها ؛ بشكل مغاير في دمج الدين في الاطار المدني ؛ بشكل مغاير في أفكاره حول السيادة والحاجات والذخ وحول النقود ( التي تُسمَّ برأيه كل المملكات « الصافية » ) وحول العيد ( العيد باعتباره تمجيداً جماعياً - وتفجراً للفرح العام ، الفرح الوحيد « الصافي » على حد قول مؤلف « رسالة الى المجير » ؛ <sup>(2)</sup> بشكل مغاير في تصنيفه لأشكال الحكم ، حيث الاصناف المكرسة تغطي بريشته مضموناً غير متناظر ( وهذا ما سبب ظهور العديد من التفسيرات « للحكم الديمقراطي » و « الديمقراطية » ) . بشكل مغاير - الامر الذي يتطلب إبرازاً خاصاً كلياً - في أفكاره حول الوطن الذي يرفض روسو أن يذيقه في « مجتمع عام للجنس البشري » ، وأن يحسمه بأي نزعة عالمية ، وأن يضعفه بأي مجاملة قلبية أو روحية تجاه ما هو أجنبي : ذاهباً لحد الكتابة في أميل : « بأن كل مجتمع جزئي يفر ، عندما يكون ضيقاً ومتحدداً جيداً ، من المجتمع الكبير . إن كل وطني يكون قاسياً مع الاجانب . انهم ليسوا إلا بشرأ ، انهم لا شيء ينظره . إن هذه السيئة لا مفر منها لكنها ضعيفة . إن الامر الاساسي هو أن يكون المرء طليئاً مع الناس الذين يعيش معهم . » <sup>(3)</sup> .

بشكل مغاير ، أخيراً ، في أفكاره حول تطور وصيرورة الجنس البشري ، الذي بالرغم ( أو بالاحرى : بسبب ) من قابليته للكمال ، وبالرغم من نفيه الجذري للخطيئة الأصلية ، فإنه يخضع ، كما يرى روسو ، لقانون التقهقر : لأنه إذا كان يجب تصديق البداية الاستفزازية لأميل فإن « كل شيء خرج بشكل جيد من أيدي خالق الاشياء ، وكل شيء يفسد بين أيدي الانسان » - الانسان الذي هو ، مع ذلك ، طيب بالطبيعة ، كما نعرف . إن كل شيء يفسد : ما عدا المؤسسة الشرعية ، وفق معايير العقد ، وبقاها ( على الأقل لأطول مدة ممكنة ) في وجه قوى الموت .

الامر الذي يعني القول بأنه من أجل القيليس الدقيق للفكر السياسي للجينيبي الكبير ، ومن أجل تحديد موقع روسو بشكل أدق في سياق طموحات قرنه ، فإنه يجب التطلع - بقصد القيام بتركيب بعد العديد من التحاليل - نحو هذه المؤسسة المعلن بأنها المؤسسة الشرعية الوحيدة ، لاستخلاص وتعميق روحها واقتراضياتها .

---

<sup>(1)</sup> روسو قاضي جان جاك « (Rousseau Juge de J. J.) - المحاورة الثانية - الأعمال الكاملة المجلد الاول - ص :

859 .

<sup>(2)</sup> أنظر ستاروونسكي ( جـ . جـ . روسو : الشفافية . . . ) ص : 116- 129 .

<sup>(3)</sup> أنظر « أميل » - الأعمال الكاملة - للمجلد الرابع - ص : 248 .

لقد كان مونتسكيو قد دعى قارئه لعدم دمج « سلطة » الشعب مع « حرية » الشعب . أما روسو فيرى بأنه لا وجود لحرية الشعب بدون سلطة الشعب - أي بدون سلطة الدولة : لأن الدولة هي الشعب باعتباره سيّداً . إن كل عضو في الدولة ( أي كل مواطن ) يكون ، برأي روسو ، أكثر حرية بمقدار ما يعحرر أكثر من كل خضوع لإنسان لإنسان ، وبمقدار ما تمتلك الدولة مزيداً من القوة . ومن جهة أخرى ، فإنه ليس للدولة شرعية إلا إذا كان شكل الحكم يضع القانون فوق الإنسان : القانون الذي هو تعبير عن الإرادة العامة . والدولة لا يكون لها شرعية أكثر إلا بمقدار ما نحرص الحكومة على البقاء دائماً أكثر قريباً من القانون . إن كل بحث مؤلف « العقد » . . يستهدف الحصول على هذه النتيجة المزدوجة . لأنه يضع في هذا اليقظة الأكثر صرامة في وجه التجاورات المحتملة للسلطة والملازمة لهايتها ، وذلك على الأقل طالما عُولت آليات المؤسسات بلا تلف . وهذا ما سيجعل الفيلسوف آلن (Alain) ، الذي عاش في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة ، يكتب ، مُبدئياً إعجابه ، « بأن جان جاك هو الأول ، ويمكن أن يكون الوحيد الذي حَكَّ السلطة حتى العظم . إن فولتير لا يساوي شيئاً بجانبه . فهو لم يكن إلا رعية ساخط كان يبحث عن ملك صالح » .

ولكن كيف لا نضع إلى جانب هذا الاطرء الحماسي جداً الآراء القاسية لبنجامين كونستان (Benjamin Constant) الذي عاش في عهد عودة الملكية ، ول : ب . ج . د . (P. Proudhon) . في عام 1851 ؟ . لقد أدان الأول « الميتافيزياء الخالدة » لهذا العقد الاجتماعي الذي كرس أخطاءاً مشؤومة أكثر من أي « نظام عبودية » آخر ، ورأى في هذا العمل الذي غالباً ما استُئذ إليه لدعم الحرية ، المساعد الأكثر فطاعة « لكل أنواع الاستبداد » . أمّا الثاني فاعتبر أن روسولم يفهم شيئاً من العقد الاجتماعي . وإنه لم يقم إلا بإصفاء طابع شرعي على الفوضى الاجتماعية بفضل « حيلة بارعة » ، هي حيلة الإرادة العامة السيئة ، التي تؤسس وتبرر ، وتضفي طابعاً شرعياً ، وبالتالي تقوي ، هذه السلطة التي لا ينبغي إلا إزالتها » . « ١ » .

وإذا كان صحيحاً أنَّ الكثير من الصيغ ، والتي تُعدُّ من بين الأكثر شهرة في المؤلف ، تعلن بوضوح سمو الدولة وأولويتها المشددة وعدم شرعية أي معارضة لها مهما كانت . ( « السلطة المطلقة » لتجسم السياسي على كل أعضائه » : « السيد هو الوحيد الذي يقرر مدى أهمية ما يجب على كل واحد أن يتنازل عنه من « قوته وأمواله وحرية » . « إن حياة المواطن نفسها هي « هبة مشروطة من قبل الدولة » الخ ... ) .

أفلا يجب حينئذ الكلام عن تناقص محير ، أو عن مجرد غموض سيشكل مصدراً لكل سوء التعامل بالمستقبل ؟ إن من البديهي أن النزعة الفردية الأصلية لدى روسو قد خضعت في طريقها لتحولات كبيرة ، وأن مؤلفنا ابتعد جذرياً عن فردية لوك الليبرالية الذي كان تلميذاً له في البداية . ( وأنه ) حسب الملاحظة العميقة لـ . أو . جيريك ( في الوقت الذي أخذ فيه كإطار أفكار سابقه حول

(1) أنظر - آلن (Alain) - « ميساة » (Politique) - باريس - P. U. F. - 1952 - ص : 226 .



الحرية والمساواة ، ملأ هذا الاطار « بالمضمون الاطلاقي للعقد الذي قال به هوبس ، وذلك دون أن ينحاز للفردية الاستبدادية لهوبس الذي شيد دولة اللوقيثان . لكن الامر كان يتعلق لديه ، بصفة حصريّة باطلاقية الارادة العامة : أو بعبارة أخرى : اطلاقية إرادة ، من حق كل مواطن أن يفكر بأنها إرادته بمقدار ما هي إرادة أي شخص آخر . إن سرّ الارادة العامة يأتي هنا ليحل محل « سر » الملكية أو ليؤنّب عنه . وبفضل هذا السرستاسس الشرعية الجديدة ، شرعية الديمقراطية .

لأن هذا لا يعني أن كل نزعة فردية قد أفرغت . إن روسو ، بدون شك ، ينقلنا إلى ما وراء « ما هو تعاندي » ، بالرغم من عنوان مؤلّمه ، والصفة التي يبدو أنها توافق بحق نزعة الفردية المتحوّلة هي صفة الجماعة (Communautaire) .

إن جـ . هـ . ساين سيضع ، بدراية ، للفصل المخصص لروسو في « تاريخه للنظرية السياسية » عنوان : « إعادة اكتشاف الجماعة » ، وذلك نظراً لأنه رأى فيه أن مؤلّف « الخطاب » الذي أصبح مؤلفاً « للعقد » . اعتنق التعاليم الأساسية لأفلاطون ( وأرسطو ) . فلنكن الرابطة الاجتماعية جزءاً من النظام الاخلاقي قبل أن تكون من نظام الحق الوضعي والقوة ؛ وليكن الانسان غير قادر على تحقيق فتحه الاخلاقي الكامل خارج الاطار المدني ، أي خارج المدينة - الدولة - أو الجسم السياسي - أو الجماعة السياسية المجسّدة لأعلى قيمة أخلاقية : لقد دشّن روسو من خلال هذا المنظور المزدوج ، في فلسفة السلطة ، عصراً جديداً ذا تأثير كلاسيكي ، هو إغريقي بصفة أكثر شرعية من النزعة الكلاسيكية المزيفة للقرن الثامن عشر . ( ١ ) .

الفردية الجماعية (L'individualisme communautaire) : إن هذه الصيغة لن تمر بدون أن تفاجي ، ظاهرياً ، لأنها تُلصق تعبيرين متناقضين للوهلة الأولى . لكنها ، مع ذلك ، تتفق بدقة مع نوع من التمزق الداخلي ، المرتبط باردواجية نفسانية صماء ، نكتشفها لدى جان جاك ، في أنه المعقدة جداً ، أنه التي أنقذها بشكل متتابع من الاجزاء المختلفة ، إن لم نقل المتعارضة ( من خلال سياق نظام تبقى وحدته وانسجامه الاجمالي مدهشين ) . وهكذا يقود روسو قارئه من منحدر لوكي ، يتعلق الامر فيه بحكّ السلطة « حتى العظم » ، إلى منحدر هوبسي يعود فيه كل شيء للحكم المطلق ، وتُرسّم فيه سلفاً كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية .

أي شهادة أكثر سطوحاً على هذا الغموض ، وكذلك على تذوق روسو للتطرف في البرهنة ، من الرسالة المشهورة التي أرسلها في عام 1767 إلى المركيز دو ميرابو ( والد الخطيب ) ! . إن نبراته المستاءة تصع فيها موضع التساؤل أساس البحث الذي قام به الفكر السياسي . إنها تفرع بحزن وكأنها تنكر لكل العقد . وتبدو موافقة على أن المبادئ الموضوعة بكل هذا القدر من الانتعاش أو المستتجة بكل هذا القدر من الدقة المنطقية ، تتطلب ، لكي تكون مطبقة ، فضيلة أكثر مما يحتويه منها الضعف الانساني . وبالفعل ، فإن روسو ، بعد أن عرّف ما يعتبر بالنسبة له المعضلة الكبرى في السياسة : إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان ، وبعد أن قارنها بمعضلة تربية الدائرة

( 1 ) أنظر - جـ . هـ . ساين - المرجع السابق ذكره - ص : 485-489-490 .

في الهندسة ، يتابع حديثه قائلاً .

« إذا كان ممكناً إيجاد هذا الشكل فلنبحث عنه ولنسعى لاقلمته ؛ وإذا لم يكن ممكناً لسوء الحظ ، وأنا أعترف بسذاجة بأنني أعتقد أنه كذلك ، فأراي أنه يجب الانتقال للطرف الأقصى الآخر ، فنضع الإنسان دفعة واحدة فوق القانون وذلك بالقدر الممكن . ونقيم ، بالنتيجة ، حكماً استبدادياً تصفياً ، يكون تصفياً إلى أقصى حد ممكن . إنني أريد أن يكون بإمكان الحاكم المستبد إن يكون لها . وبكلمة واحدة ، فأنني لا أرى قط حداً وسطاً يمكن تحمله بين الديمقراطية الأكثر صرامة والهابسية الأكثر كمالاً » (1) .

« أعترف بسذاجة . . . » ليس في هذا الاعتراف دعوة للوفائين للتريع على العرش ، على أنقاض الإرادة العامة ! إن في هذا ما يبرر بشكل كامل للاصدقاء القدامى لروسو ، فلاسفة باريس ، لأن يُشْهَرُوا به باعتباره « المتخلي عن القضية » ( « الخائن » ، « المرتد » ، « يهوذا الفلستية » ، على حد تعبير فولتير ) ! فكيف يمكن لهم أن يغفروا له ، وهو الذي نما وأحيط بالرعاية في كتفهم ، تحوله بشكل ظاهر لعدو لثيم للأنوار ؟

ومع ذلك فإن صوتهم لن يكون هو الذي سيشد الأجيال القادمة ، وإنما صوت أمانويل كانت (Emmanuel KANT) الذي سيكون له الصدى الأعلى .

ففي هذه المحاكمة القاسية للمعطيات المعقدة ، إرتفع صوت « كانت » لتبرئة المتهم ، ووصل لحد المديح . ويكفي أن نذكر هنا الجمل المشهورة : « كان هناك وقت كنت فيه أعتبر أن البحث عن الحقيقة وحده كان يُكوّن شرف الإنسانية ، وكنت أحتقر الإنسان العادي الذي لا يعرف شيئاً . وقد وصعني روسو في الطريق المستقيم . لقد تلاشى هذا الحكم المسبق الأعمى ، وتعلمت احترام الطبيعة الإنسانية ، واعتبرت نفسي أقل فائدة بكثير من العامل العادي جداً ، إذا لم أعتبر أن فلسفتي يمكن أن تساعد البشر على إثبات حقوقهم » (2) .

وإن من الصحيح جداً ، أن روسو ، أكثر من أي كاتب من كُتّاب الأنوار ، تجدد وطالب بحقوق الإنسان العادي ، الإنسان العالمي ، الإنسان باختصار ، المأخوذ فقط في صفته وجدارته ككائن إنساني ، صفته وجدارته اللتين يشترك بهما الكبار والصغار ، والمستقلتين عن كل « تسلسل إجتماعي » . وإن مثل هذه المهمة تعود له بالضبط ، فقد كان الأول الذي فكر بالإنسان الفقير الذي كان يحتاج للخبز ، كما قال ، « وبرجل الشعب » ، هذا الشعب الذي كان يعتبر أن فيه ما زالت توجد بشكل أنقى من أي مكان آخر القيم التي هي إنسانية بشكل طبيعي . بالإنسان ، الذي أجبرته تقلبات وجوده الشخصي على أن يعرف كل الأحوال ، وأن يعيش فيها جميعاً ، مدركاً ، بهذا ،

(1) الرسالة ذكرها دوراتيه في « جد . جد . روسو وعلم السياسة في عصره » - ص 113 .

(2) أطر - ب . هاسنر (P. Hassner) « الفلسفة السياسية لكانت » (La philosophie politique de Kant)

باريس - P. U. F. - 1962 - ص 89 .

بشكل أفضل ، هذا « الكائن العالمي » الذي يتهرب ، في علاقات بعيدة جداً ، من الناس الذين يعيشون في مجتمع<sup>(1)</sup> .

وسنحاول ، بالخلاصة ، أن نذكر مديحاً للماني كبير آخر هو « غوته » (Goethe) الذي أتى ليؤكد ويوسع مديح « كانت » :

« إن العالم القديم هو الذي ينتهي مع فولتير ، أما مع روسو ، فإن عالماً جديداً هو الذي يبدأ » . وهذا إذا لم نغرض نفسها على المعلق ، في ختام هذه المعاشية الطويلة لعبقرية قوية وغربية ، الكلمات المعروفة جداً لجرمان دو ستايل (Germaine de Staël) حول روسو : الذي لم يكتشف شيئاً ، لكنه ألهم كل شيء<sup>(2)</sup> .

هل هذا صحيح ؟ لا . إن مؤلف « العقد » اكتشف في الواقع . وأراد أن يكتشف ، وعرف كيف يكتشف . لقد صنع ، ونجح في صنع ما كان « بإمكان المفكر الحديث وحده أن ينجح في صنعه » والذي كان مونتسكيو ، مونتسكيو البارز قد تلافاه وهو : أن يُخرج للنور عالماً حقيقياً للدولة ( لقد تجنب معالجة مبادئ الحق السياسي ، واكتفى بمعالجة الحق الوضعي للحكومات القائمة : وليس هناك في العالم شيء أكثر اختلافاً من هاتين الدراستين ) .

لكن مؤلف « العقد » لم يرد قط أن يلهب كل شيء ، حتى ولو كان من الصحيح أن عالماً جديداً بدأ معه . إن تصنيف روسو بين الثوريين بالنية ، بمقارنته بإيجاز مع فولتير المختص بترعة إصلاحية حذرة ، يعني تصنع الكثير من السهولة . إنه يعني إنكار أن الحرارة العجيبة للمفكر ، لدى الجنيفي الكبير عاشت بوفاق مع الحكمة والتعقل العمليين ( بحيث أن الكثير سيتمكنون من الحكم عليه بأنه « ورع » ) . هنا يجب على المعلق أن يلح .

ويمكن ، في هذا الصدد ، عدم الأخذ بالشهادة القائلة بأن روسو ، في شيخوخته ، يعطي لجان جاك<sup>(3)</sup> الحريص على أن يفرض صورة ما لهذا ضد سيء النية : « لقد ألح دائماً ... على الحفاظ على المؤسسات القائمة ، مؤيداً الفكرة القائلة بأن تهدمها لن يؤدي إلا إلى انتزاع المسكنات وترك العيوب ، وإحلال اللصوصية محل الفساد » . ويمكن أيضاً الاستشهاد بالرسالة التي كتبها روسو ، في عام 1765 ، إلى بيتافوكو أثناء مراسلاتها المتعلقة بكورسيكا : « كان وسيكون لي دائماً ، كحكمة لا تنتهك ، أن أكرّ الاحترام الأكثر عمقاً للحكومة التي أعيش في ظلها دون أن أهتم بأن أريد مطلقاً أن أراقبها وأنقذها أو أصلحها بأي طريقة » .

(1) أنظر - ب - غريغوريسن - المرجع السابق ذكره - ص : 134- 139 .

(2) نجد حكم ح - دو ستايل (G de Staël) في كتابه « الأدب متطوراً له في علاقاته مع المؤسسات الاجتماعية » (De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales) الصادر في أيار 1800 - المشهور

بمبدأ في باريس 1959 - المجلد الثاني - الفصل 20 - ص : 280- 281 .

(3) روسو يحكم على جان جاك ، « عذرات » ( المحاورات الثالثة ، الأعمال الكاملة - مشورات لبياد - الجزء الأول - ص ٩٣٥ ) .

لكن النبرة لم تكن خداعة بالنسبة لمشروع بولونيا ، وهو يتحدث عن القناة وعن صعوبة مشروع عتق الاقنان ( « إخوتكم في القيود » ، كما قال للبولونيين ) .

« إن الحرية غذاء ذو عَصير جيد ، لكن هضمه صعب ؛ فيجب أن تكون هناك مِغَدَات سليمة جداً لتحمله . . . إن تحرير شعوب بولونيا هو عملية كبيرة وحيلة ، لكنها جسورة وعغوفة بالمخاطر ، ويجب عدم تجريئها بلا روية . ومن بين الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها ، هناك أمر لا بد منه ، ويتطلب وقتاً : وهو ، قبل كل شيء ، جعل الاقنان الذين يُراد تحريرهم جديرين بالحرية وقادرين على تحملها » .

لكن النبرة لم تكن خداعة كذلك بالنسبة لمؤلف « رأي حول الجمعيات الكهوتية » ( Jugement sur la Polysynodie ) القس سان بيار ( L'abbé de saint-Pierre ) ( هذا الطوباوي الشيخ الذي يدين روسو له بالكثير ) . فهو لا يرى في مضاعفة عدد مجالس الملك ، المعينين بالاقتراع والتي كان القس يقترحها ، « شيئاً أقل من ثورة » . لأنه من أجل إقامة مثل هذا النظام :

« يجب البدء بتهديم كل ما هو قائم . ولا يجهل أحد كم هي خطيرة في دولة كبيرة لحظة الفوضى والازمة التي تسبق بالضرورة إقامة مؤسسة جديدة : إن مجرد إدخال الاقتراع لوحده سيؤدي لانقلاب مربع ، وسيعطي حركة متشنجة ومستمرة لكل جزء بدل إعطاء قوة جديدة للجسم . لتخليخ الخطر من تحريك الجماهير الغفيرة التي تتألف منها الملكية الفرنسية ، مرة واحدة ! فمن يستطيع أن يتسكك ثابته بالتزعزع المعطى أو يتنبأ بكل الآثار التي يمكنه أن يحدثها ؟ . وعندما تكون كل مزايا المخطط الحديد أكيدة ، فأني إنسان ذي حس سيجروء على الشروع في إلغاء العادات القديمة ، وتعير الحكيم القديمة وإعطاء شكل للدولة معايير للشكل الذي قادتها اليه بالتتابع مدة ألف وثلاثمائة سنة ؟ » .

لقد مات فولتير الذي ولد في عام 1694 ، وروسو الذي ولد في عام 1712 ، في نفس عام 1778 . وفي عام 1776 كانت الثورة الأمريكية قد اندلعت . وبعد عشر سنوات كان على الثورة الفرنسية ، التي استدلع في أيار 1789 ، أن تعلن عن قدومها . ( إنها غلطة فولتير . . . إنها غلطة روسو . . . كما سيغني غافروش (Gavroche) في رواية « البؤساء » هيغو (Hugo) .

إنهما الحدثان اللذان تفصل بينهما مدة ثلاث عشرة سنة ، واللذان سيكون لهما نتائج ذات أهمية بالغة ، وسيكون من المتفق عليه اعتبارهما ، بدرجات متفاوتة ، ثماراً « للفلسفة » . إنهما الثورتان اللتان سنشهد بينهما بزوغ ، إن لم يكن بدء نضج ، فكرتين عمليتين بطاقة فريدة هما : فكرة الامة ، وفكرة التقدم . وهما المكونتان اللتان يقلنهما الانوار للمقرون التالية لتكونا شعلتين كبيرتين ومستمرتين .

(1) أطلر - الاعمال الكاملة - المجلد الرابع - ص 1686 - 1687 .

## الفصل الثالث

### من ثورة لأخرى (1776-1789)

#### 1 - الثورة الأمريكية :

« لقد وضع إعلان الاستقلال المبادئ التي وَجَّهَتْ فيها بعد كل حركات التحرر » .  
س . فوهلين (C. Fohlen)

« إننا نعتبر هذه الحقائق بديهية بذاتها : أنَّ كل الناس ولدوا متساوين ، وأنَّ خالقهم زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها ، ومن بينها : الحياة والحرية والبحث عن السعادة ؛ وأنَّ الناس يُؤَسِّسون ، لضمان هذه الحقوق ، حكومات تبتق سلطتها الحققة من رضى المحكومين ؛ وأنه إذا قامت حكومة ، مهما كان شكلها ، بتجاهل هذه الغايات ، فإن للشعب الحق بتغييرها أو بإلغائها وبتأسيس حكومة جديدة ، يقيمها على مثل هذه المبادئ ، وينظِّم سلطاتها وفق الأشكال التي ستبدوله صالحة أكثر لضمان أمنه وسعادته » .

بهذه العبارات التي تنم عن فلسفة سياسية رفيعة ، إعتزم ممثلو سكان المستعمرات الانجليزية الثلاث عشرة في أمريكا الشمالية ، المجتمعون في مؤتمر قاري ، في 4 تموز 1776 ، بفيلادلفيا ، أن يبرروا أمام الرأي العام في عالم محايد تمردهم ( الذي بدأ في نيسان 1775 ) ، ضد حكومة الملك جورج الثالث . لقد تذرعوا ، وحرصوا على أن يشرروا لذلك ، ليس بأسباب « خفيفة وعابرة » ، وإنما بسلسلة طويلة من التجاوزات والاعتصابات « التي كانت تتجلى فيها الإرادة بإخضاع سكان المستعمرات « لحكم إستبدادي مطلق » . وعليه فقد نشروا وأعلنوا رسمياً أن المستعمرات المتحدة هي دول حرة ومستقلة ، ولها الحق في أن تكون كذلك . وأن كل رابطة سياسية مع الوطن الأصلي قد حُلَّت تماماً ؛ وكانوا في ذلك مدعومين بالحقائق المعلنة صراحة ، ومتخذين شاهداً على نوابهم

#### (1) الثورة الأمريكية :

(1) انظر = كارل بيكر (C. BECKER) « إعلان الاستقلال » - باريس - Seghers - 1967 - وديدرو في « الأعمال الكاملة » - منشورات P. Vernière ( باريس 1963 - ص : 481-492 ) حيث قرأ تحديراً طريفاً من ديدرو للمتمردين ، تحفيزاً من « الرجل الكبير » الذي « سيصبح مستبداً » بسبب بقاءه مدة طويلة على رأس أمور =

## المستقيمة الحاكم الأسمى للكون .

إننا نرى ، لدى قراءة هذا النص المشهور بشكل جيد ، أنه يطالب لكل شعب بحق مزدوج : حق تغيير شكل حكومته ، وحق قطع الصلات ( ذات الطابع الاستعماري أو غيرها ) التي يمكن أن تربطه بشعب آخر : بحيث يشغل مكاناً « منفصلاً ومساوياً » بين دول العالم .

وتخرج إطار هذا المدى العظيم بالنسبة للمستقبل ، يبدو أن تحرر المستعمرات المتمردة ، المُكرّس بإعلان الاستقلال ، أتى خصيصاً ، في نفس تلك اللحظة ، لجلب المنفوس الأوروبية التي بلغت الأنوار فيها ذروة التخمير تحقيقاً للفلسفة من خلال الحدث . فهاهم الأمريكيون ، أناس الطبيعة ، كما كان الكثير يتخيلهم ، يقطعون صلتهم بالملكية الانجليزية التي تُجذت كثيراً ( ولا سيما من قبل مونتسكيو ) والتي كان طغيانها يتفضح ؛ ويقمون على أساس الرضى المتبادل فقط جمهورية ، جمهورية كونفدرالية كبيرة . وهكذا كتب ديدرو بحماس : « ... هل يمكن للثورة التي حدثت فيما وراء البحار ، بإعطائها لكل سكان أوروبا ملجأ ضد التعصب والطغيان ، أن تُعلم أولئك الذين يحكمون البشر دروساً حول الاستعمال الشرعي لسلطتهم » . أما حماس كوندورسيه فتجلى ، في 1786 ، بإهدائه الى لافاييت ( La Fayette ) ( الذي سيصبح في المستقبل بطل الملائين ) كتاباً بعنوان : تأثير الثورة الأمريكية على أوروبا ( *L'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* ) . وسيدى كوندورسيه ، فيما بعد ، وهو بصدد تلخيصه لتاريخ تقدم الفكر البشري ، الذي كان يراه ، في المقام الأول ، في تقدم الفلسفة ، إعجابه بالأمريكيين ، إنجليز ما وراء البحار ، لأنهم عرفوا « ربما أفضل من الأوروبيين » الحقوق المستقاة من الطبيعة ، والتي هي وبالضبط نفس الحقوق التي يتمتع بها إنجليز إنجلترا ( وهي الحقوق المشتركة ، كما سيليح ، لكل أفراد الجنس البشري ) . وسُذكر ، بانفعال ، باللمحة الكبيرة لهذا التحرر من النير البريطاني ، حيث شوهد حينذاك ، للمرة الأولى :

« شعب كبير وهو يتخلص من قيوده ، ويعطي نفسه جهود الدستور والقوانين التي كان يعتقد بأنها الأكثر جدارة بصنع سعادته . ونظراً لأن وضعه الجغرافي وحالته السياسية القديمة كانت تجبره على تشكيل جمهورية اتحادية ، فقد رأبناه يُخفّر في داخلها ، في آن واحد ، ثلاثة عشر دستوراً جمهورياً تقوم على أساس اعتراف رسمي بالحقوق الطبيعية للإنسان ، وتتخذ كموضوع أول لها حفظ هذه الحقوق » .

لقد إكتملت بهذا التحرر بعض الأساء التي تُذكر في آن واحد بالفكر والعمل المقترنين ببعض من أحل النصر . إنها بالمقام الأول ، أساء جيفرسون ( Jefferson ) وفرانكلين ( Franklin ) ، هذان الأمريكيان الشهيران للأبد ، وفي ظلها أساء بين ( Paine ) وبريس ( Price ) الانجليزيان من

« الدولة ، أو من » المواطن الذي سيصبح في يوم ما قوياً عند يجعله يحمل بالطغيان . . . أنظر أيضاً كوندورسيه في « المخطط الاجتماعي . . . » الأعمال : 1847-1849 - المجلد السادس - Editions sociales - باريس - 1972 -

إنجلترا ، الأنسيان نسبياً ، واللذان يدين لها الاستقلال الأمريكي بالكثير .

إن توماس جيفرسون هو بلا جدال مؤلف إعلان 4 تموز 1776 : فلقد كتب مسودته ، وقيل أن يقدمه « للمؤتمر » (Congrès) عرضه للتصحيح على جون آدمز (John Adams) وفرانكلين ( وهذا الأخير هو ، على وجه الاحتمال ، الذي استبدل تعبير « الحقائق المقدسة والتي لا تُنكر » ، الذي ورد أصلاً في النص - والمبتذل الى حد ما - بتعبير « الحقائق البديعية بذاتها » الذي يعني أكثر بكثير . وقد كان على « المؤتمر » ، رغبة منه في مراعاة جانب المواطنين الذين يملكون العبيد في كارولينا الجنوبية وجورجيا ، أن يحدف فقرة طويلة وصفها جون آدمز بأنها « خطاب هجاء عنيف » ضد عبودية السود .

إن الاعلان ، على حد قول جيفرسون نفسه ، لم يكن يخترع شيئاً ، ولم يكن يعبر عن أي فكرة جديدة ، ولم تُقر أي من الأفكار الواردة فيه ، ويُؤخذ بها إلا بعد مناقشتها عدة أشهر أمام المؤتمر . لقد كان الأمر يتعلق فقط بإسحاق هذا العالم ، ذي الرأي المحايد الذي توجه اليه المتمردون ، الحس المشترك في الموضوع ، بعبارات واضحة بما فيه الكفاية ، وذلك من أجل الحصول على موافقته . لقد كان جيفرسون يستند لتعاليم المؤلفات الابتدائية في القانون العام ، كمؤلفات أرسطو ، وشيشرون ولوك وميدني . وكان يكفيه ، في الحقيقة ، أن يذكر لوك (1) .

أما بنجامين فرانكلين ، فرانكلين الطيب ، « برجوازي أمريكا » ثم « مواطن العالم » ، حكيم فيلادلفيا ، فقد كان مقدراً له أن يمثل في أوروبا الملكية القديمة ، الرمز الحي ( الحي جدا ، الحي جيداً ) لأنوار القارة الغنية ، والجمهورية الغنية . فقد انتخب في أيلول 1776 ، من قبل « المؤتمر » مع مندوبين آخرين ، لتمثيله لدى بلاط فرنسا ( الذي كان من المهم كسبه لجانب القضية الأمريكية ضد إنجلترا ) . وقد وطأت قدماء أرض الفلاسفة في كانون الأول . فقام سريعاً « بغزو » باريس ، وهو في سن السبعين ، وأصبح فيها البطريرك . لقد ظهر ، على حد قول كاتب سيرته برنارد فاي (B. Fay) ، بالهالة المزدوجة للحكيم العاقل مثل السيد فولتير ، ولطفل الطبيعة مثل السيد روسو . وكان بصفته عالماً ( فهو مخترع الواقعية من الصواعق ! ) ومهتماً بحضور جلسات أكاديمية العلوم بانتظام ، موضع تقدير العلماء . كما كان بصعته ماسونياً مهماً في حفل فيلادلفيا ، وكأنه في بيته في المحافل الفرنسية . لقد كان العالم الأكثر بريقاً يبحث عنه : إنه عالم لاروشفوكوها (Rochetoucauld) ونويل (Noailles) وبروكلي (Broglie) والمركز الشاب لانفايت الذي تحرق للذهاب للقتال من أجل الأميركيين . كما فتحت له صالونات السيدات ( ومنهن السيدة دي دوفون (Mme du Defand) حيث يوجد الكثير الذي يمكن تعلمه ، وحيث شُغِفَت السيدات - أو تظاهرن بأنهن شُغِفَنَ - بأساليبه .

وعلى إثر توقيع معاهدة التحالف الفرنسية - الأمريكية في بداية شباط 1778 ، استقبل لويس

(1) يتبع كارل بكر - ( في المرجع السابق ذكره - ) مختلف مراحل كتابة نص اعلان الاستقلال والمصادر الفكرية لهذا النص ، مستنداً في ذلك لشهادة جيفرسون .

السادس عشر في فرساي ، في 20 آذار ، فرانكلين والمنتمون الآخرون « للمؤتمر » : « لقد زار إن بالغ الشمع [ في بوسطن التي تحمل شعار الكرة الزرقاء ] حفيد لويس الرابع عشر » . ( ب . فاي ) . لكن تكريساً أكثر بهاءً وأكثر إتفاقاً مع روح القرن ، إنتظره بعد ذلك بأيام قليلة : إنه تكريس الفلسفة نفسها . أو بعبارة أخرى ، الحزب الفلسفي - في شخص « الملك » فولتير . لقد كان المشهوران بمحضران جلسة لأكاديمية العلوم . وتحت أنظار جمهور فضولي ومهتاج ، يريد أن يراها يقفان لثقتياً ببعض ، ويسلماً على بعض ، ويدخلان في حديث . . . . . وأخيراً « يُقبَلُ بعض على الطريقة الفرنسية » ( حينذاك قيل ، إزاء ما كان يُصاح به وما فعلاه : انه « كان متمعاً رؤية سولون وهو يقبل سوفوكليس » ) (1) .

مع « بين » (1737- 1809) وبراييس (1723- 1791) هذان الانجليزيان من انجلترة اللذان ناصرا ، رغم كل الأخطار ، قضية المتمردين بمقالات مدوية ( سابقة لاعلان الاستقلال ) يتغير المشهد .

لقد قيل عن مقالة « الحس المشترك » (Common sense) لتوماس بين ، الموجهة « لسكان أمريكا الشمالية » في كانون الثاني 1776 ، أن ريشة المؤلف فيها كانت تساوي سيف جورج واشنطن . فقد كانت عبارة عن ثار مدهش للصاحبي الغامض ، الذي لم ينجح في شيء في بلده الاصبي ، فجاء لبحث عن الحظ في فيلادلفيا ، وهو مزود بتوصية من الدكتور فرانكلين !

لقد اعتمد « بين » أن يدبر النقاش في مسألة العلاقات بين المستعمرات ووطنها - الام « المزعوم » ، حول مبادئ الحس المشترك فقط . وطرح ، بعبارة فقط ، ولكن واضحة ، قضية التمييز بين المجتمع والحكومة . إن المجتمع ينتج عن حاجتنا ، بينما تنتج الحكومة عن فسادنا . المجتمع يحمي والحكومة تعاقب . إنها ليست ، حتى في كمالها ، إلا « شرأ ضرورياً » ، ودعمامة ضرورية لعدم كفاية الأخلاق . أما في حال عدم كمالها فإنها « شر لا يطاق » . إن حكومة بسيطة في هذا الصدد ، هي أقل عيباً من حكومة مُركَّبة : فكلما كان الشيء بسيطاً ، كلما كان أقل تعرضاً للفساد ، وكلما أمكن إصلاحه بسهولة ، إذا قُصدَ .

ويوبخ بين ، حينئذ الدستور الانجليزي المعقد بشكل مفرط ، ويشن هجوماً عنيفاً على الملكية والوراثة التي غطت إنجلترا والعالم بأسره « بالدم ورفات الأموات » ، ويستند لكلام الله ضد هذا الشكل من الحكم ، الذي يثقله بلعنة سامية : « في كل الظروف ، تمثل الملكية بالنسبة للحكم ما تمثله البابوية بالنسبة للدين » .

لكن أساس المعضلة ، في كانون الثاني 1776 ، كان يكمن في المصالحة أو في متابعة الحرب الأهلية بين سكان المستعمرات والوطن الأم ؛ في الإبقاء على الاتحاد أو في الانفصال ؛ في المحاسن والمساوى الخاصة بكل حل . وهنا كانت ريشة بين تساوي سيف الجنرال . لقد رفض المؤلف كل المحاسن التي تذرع بها أنصار المصالحة . وتذدّ ، بالعكس ، بالسيئة المزعومة للاتحاد ، والمتمثلة بربط

(1) انظر = «رنارد فاي(B.FAY)» «نجمي فرانكلين» - براييس Caimann-Levy - المجلد 2 - ص 161 وما بعدها .



أمريكا بحركة السياسة الانجليزية ، وجعلها تدخل في خضم « المنازعات الأوروبية » . إلا أن هذا الأمر ( كما يُشَرّ ) ليس من مصلحتها ، لأن التجارة ، التي تعتبر أوروبا مقراً لها ، ستكون دائماً عبقرتها الواقية . وهذا ما يستبعد كل صلة خاصة بين الأمريكيين وأي شعب من الشعوب الأوروبية .

مذهب سليم وحجج لا يمكن دحضها ! هكذا حكم واشنطن نفسه على « الجنس المشترك » منذ صدره . إن « بين » ، سبيرز ، من الآن فصاعداً ، ككاتب مشهور ، نذر نفسه لخدمة حقوق الإنسان ، من خلال الدفاع عن القضية الأمريكية ، التي كانت في نظره ، من زوايا كثيرة ، قضية « الجنس البشري » .

وبعد خمس عشرة سنة ، أي في عام 1791 ، حين كانت الثورة تجري في فرنسا ، سيعتبر « بين » أن من واجبه أن « يكرر الجرم » : وهذا ما سيفعله بالمؤلف الشهير « حقوق الإنسان » (The Rights of Man) الذي رُدّ فيه على « أفكار ... » (Réflexions) ، المؤلف الذي لا يقل شهرة ، للكاتب الايرلندي الكبير إدمون بيرك (E. Burke) . لقد بُعِثَ لدى « بطل التقدم » ( كما سيُوصف بين ) كل حماسة عام 1776 (1) .

أما الدكتور برايس فلم يكن أقل غموضاً ، في البداية ، من مؤلف « الجنس المشترك » . لقد ظهرت « ملاحظاته حول طبيعة الحرية المدنية » (Observations on the nature of civil liberty) ، في شباط 1776 . وقد عرّف المؤلف باسم هذا القس الانجليكاني ، في صفحي المحيط الأطلسي . إنه رأس فلسفي ضليع كانت القضايا السياسية تشغله بعمق ، بغية إخضاعها لضرورات العقل ( دون الاضرار بالصدى التوراتي لبعض الجمل التي كان المؤلف يُجَدّ فيها بالقضية الأمريكية التي ستتصير لصالح العالم بأسره ) .

لقد كان قصده في هذه « الملاحظات » التي تبعتها ، في عام 1777 ، « ملاحظات إضافية » (Additional Obsefvations) أن يتخصص مسألة استقلال المتمردين في ضوء المبادئ العامة للحرية المدنية ، ووفق ما يتطلبه « العقل والعدل وحقوق الإنسانية » - وليس أبداً من خلال الرجوع للسوابق وللممارسات الأزمنة البائدة ، وللأنظمة القانونية والشرع التي منحتهما إنجلترا للمستعمرات . ويعتبر برايس بأنه مثلاً أن أي شعب لا يمكنه التخلي عن حريته الدينية ، ويسمح لأي كان بأن يفرض عليه إيماناً أو عبادة ، ويتنازل عن حقه بالحكم بنفسه فقط في مثل هذا الموضوع - فإن أي مجتمع سياسي لا يمكن أن يتخل بصفة شرعية عن حريته المدنية ، ويتنازل لسلطة قضائية خارجة عن سلطته في التشريع لنفسه ، وفي التصرف بأمواله : إن مثل هذا التخلي سيكون مناقضاً لحقوق الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن التنازل عنها . إن هذه الحرية المدنية تشكل « حسنة لا يمكن

(1) حول بين أنظر : كونواي (Conway) - « توماس بين والثورة في العالمين » (Thomas paine et la révolution dans les deux mondes) - ترجمه عن الانجليزية ف. راب (F. RABBE) باريس - Plon. 1900 . انظر أيضاً = أريك فونز « نوم بين وأمريكا الثورية » (Tom Paine and revolutionary America) - نيويورك - 1976 Oxford Un. Press

لاي جيل أن يتخل عنها لجيل آخر ، وأن أي شعب من حقه دائماً أن يستردها ، إذا فُقدتْ .

إن ما يطالب به برايس هو الحق بالتححرر لجميع الأمم الخاضعة « حالياً في العالم » ، حالما يكون لديها القدرة على ذلك .

ويعبر هذا الانجليزي ببلاغة عن أسف مؤلم بقوله :

« أي سياسة حقيرة ! ، أي مصيبة هي في أن تُفاد حكومة هكذا ! فلو كنا لم نتدخل مطلقاً عن مبادئنا القديمة ؛ ولو كنا دعمنا وشجعنا أمريكا على التفكير بالتجارة بدل اعتبارها بلداً ينبغي أن يُحكم ؛ ولو كنا ، كشعب ليبرالي وحكيم قد ابتهجنا لرؤية كثرة من الدول الحرة تنفرع انطلافاً منا ، وتتمتع كلها بحججيات مستقلة مشابهة لجمعياتنا . . . لكان مقدور حرية أمريكا أن تحفظ حريتنا » .

إن وحدة التفكير مع « بين » مذهشة : الإشارة للتجارة ، والحذر من الحكم بحد ذاته .

إننا لن فاجأ لكون الدكتور برايس نفسه سيحيّ بدوره ثورة 1789 ، هذا الانتصار الجديد لحقوق الإنسان ، وينيء نفسه لأنه عاش بما فيه الكفاية ليرى هذه الحقوق « مفهومة بشكل أفضل من أي وقت مضى » . وأنه لمن المفيد أن نعرف أنه إذا كان « بين » قد ردّ بكتابه الشهير حول « حقوق الإنسان » في 1791 ، على برك الذي احتقر الثورة الفرنسية ( بالرغم من أنه أُيد بشكل مدوٍ في 1774 و 1775 سكان المستعمرات الأمريكيين الذين كانوا في حالة غضب ) فإن برك نفسه بكتابه « لتأملاته . . . » المقذعة ، كان يرد على الدكتور برايس . على الدكتور برايس المدّاح المنحس جداً لأحداث فرنسا ، السعيد جداً ، والفخور جداً لأنه استطاع أن يكون الشاهد على عدة ثورات ، ولأنه رأى وشاهد « أمبراطورية الملوك تتحول الى أمبراطورية للقوانين ، وأمبراطورية الكهّان تُغلي مكانها لامبراطورية الضمير والعقل » (11) .

## 2 - الأمة = من مابلي الى سياسي :

لم تستعن الأمة الأمريكية فقط عن ملك ، وإنما كانت ضد الملك . لقد كانت تتكون ، بالقوة ، كجماعة مستقلة وديموقراطية . إنه مثال محزن ، بوجهين ! ولكن ، في النهاية ، ألم يقيم هذا الوطن الأم ، أي إنجلترا ، منذ عهد قريب ، بقطع رأس ملكه : لقد كان هذا الأمر أشد خطورة من مجرد الانفصال عنه ، ومن إثقاله ، حقيقةً ، بالانتقادات .

إن شيئاً من كل هذا لا يمكن بالتأكيد أن يحدث في فرنسا ، الملكية بعمق ، والتي يعتبر فيها

---

(\*) سيحد القاري في المحلد الثالث من هذا المؤلف . وعند الحديث عن الثورة الفرنسية ، التحليلات الملائمة لكل من برك وبين وبراييس .

(1) حول برايس انظر = هـ . لاوشكس « ريتشارد برايس مُنظر الثورة الأمريكية » (Richard Price théoricien de la Révolution américaine - باريس - 1970 - ص: 131 و 215 و 217 و 221 .

التطابق بين الأمة والدولة ( غطّواها القانوني ) وبين شخص الملك ، ومنذ أمد بعيد ، مبدأ لا جدال فيه : هكذا كان المثاليون يفكرون . لكنه كان من المفاجيء أن لا يوضع هذا المبدأ أيضاً موضع التسؤل مع بقية المعتقدات الأرثوذكسية التي رُعرِعت في زمن الأزمة . وفي الواقع ، فإن المراقبين الجديدين اكتشفوا ، بمقدار ما كان القرن يتقدم ، بذور الانفصال الذي كان نذيراً خفياً بالنسبة للملكية المطلقة .

ففي « جريدة » (Journal) الماركيّز دارجنسون (d'Argenson) المدهش ، بتاريخ 26 حزيران 1754 ، نقراً : « أن الآراء القومية تنتصر ، ويمكن أن تقود بعيداً . إن من الملاحظ أن أساء الأمة ، والدولة لم تكن تتردد في أي وقت مضى مثلما تتردد اليوم . إن هذين الاسمين لم يكونا يُلفظا مطلقاً في عهد لويس الرابع عشر . ولم يكن هناك حتى فكرة عنهما » . وقد اعتقد الماركيز أن بإمكانه أن يؤكد ، ضمن هذا السياق ، أن الفرنسيين ، في أي وقت مضى ، لم يكونوا يمثل هذا الاطلاع على « حقوق الأمة والحريّة » .

لقد أخطأ المثاليون . هذا ما يعلنه بشكل ساطع الصوت الاعلى مكانة ، صوت « السيد » نفسه ، المستندرج لاتخاذ موقف رسمي ضد إدعاءات البرلمانات ، وذلك أثناء الجلسة المشهورة لبرلمان باريس ، في 3 آذار 1766 ، ( المسماة بجلسة « الجليل » ) . لقد صاح لويس الخامس عشر قائلاً : « كما لو كان مسموحاً نسيان ... »

« أن في شخصي فقط تكمن القوة السيّدة ... وأنّ مني وحدي تستمد محاكمي وجودها وسلطانها ... وأنّ لي وحدي تعود السلطة التشريعية بدون خضوع ولا تقسيم ... وأنّ النظام العام بأسره ينبثق مني ، وأن حقوق ومصالح الأمة ، التي يتجرأ البعض على أن يجعلوا منها جسماً منفصلاً عن الملك ، هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحني ، وأنها لا ترتاح إلا بين يدي » (1) .

لقد كان الأمر يتجلى في هذا : أن هناك مَنْ كان يجرؤ على جعل الأمة جسماً منفصلاً عن الملك ، مَنْ كان يجرؤ على تنصيب حقوق الأمة في وجه القوة السيّدة للملوك . لقد كان هناك ما هو أكثر من الانفصال . لقد كانت هناك معارضة .

وقد عبّر عن هذا الاتجاه ما بلي ، الشاعر ، وذلك بانتظار قدوم سياس (2) .

أ - مابلي (Mably) (1709-1785)

كان الاب غابريل بونودو مابلي (Gabriel Bonnot de Mably) شقيق كونديلاك (Condillac)

(1) « انظر = « الفكر السياسي : من الأصول الى أيماننا الحالية » - La pensée politique, des origines à nos jours ( جـ . إمبر ، هـ . موريل ، ر . جـ . دوپوي ) - ص : 233

(2) إننا نعرف كيف كان بيدرو يتحدث عن « الأمة » ( لكاترين ولقراء الموسوعة أيضاً ) ، وكيف كان روسو يجد « المؤسسات القومية » .

أكبر من روسو بثلاث سنوات . إن من الصعب أن نتخيل أن شهرته ، في حياته ، كانت تفوق شهرة مؤلف « العقد . . » . ومع ذلك فإن هذا هو ما كان حاصله بالفعل . لقد طَوَّرَ هذا الشخص ، الذي كان يُوصَفُ « بالحكيم » و« الزهية » و« الفاضل » ، بأسلوب سهل وواضح وبحماسة مقنعة ، فكرةً سياسياً قابلاً للفهم أكثر من فكر الجنتي الكبير .

لقد ألَّفَ كتابه حول « حقوق وواجبات المواطن » (Droits et devoirs du Citoyen) منذ عام 1758 ، لكنه لم يظهر إلا في عام 1789 . أما « محادثات فوسيون حول علاقة الأخلاق بالسياسة » (Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique) فظهرت في عام 1763 . ثم صدرت له « ملاحظات حول تاريخ فرنسا - الجزء الأول » (Observations sur l'Histoire de la France-Première partie) في عام 1765 (أما « تمة » (Suite) هذه الملاحظات التي اعتبرها مابلي « وصيته » فظهرت في 1788 ، بعد وفاته ) وصدر « في الشريع أو أسس القوانين » (De la législation ou Principes des Lois) في 1776 ، و« ملاحظات حول حكومة وقوانين الولايات المتحدة الأمريكية » (Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unies d'Amérique) في 1783 .

### حقوق الأمة :

فتح مابلي مجدداً في «ملاحظاته . . » الجدل القديم حول الاسس التاريخية للملكية الفرنسية ، وحول أصول الحرية « القديمة » ، الحرية « القومية » . وبالرغم من عدم إنكاره للمجذور الأرستقراطية ، العزيزة على بولانتييه ومونتسكيو ، هذه الحرية ، وموافقتها على أن أبائنا كانوا قد جلبوا من جرمانيا الحكم الأكثر حرية الذي يمكن أن يكون لدى البشر ، فقد اعترم أن يستخلص جذوراً ديمقراطية عميقة أيضاً ، وأن يبرهن ، بشكل لا يدحض ، على الحقوق القديمة للأمة في وجه ملوكها .

وهكذا يجعل من شارلمان ( الذي سبق لبولانتييه أن امتدحه بقوة ) ديمقراطياً من نوع ما ، ومقتنعاً « بحقوق الشعب غير القابلة للتقدم » ؛ فهو الذي دعا « الميدان أيار » النواب وبنفس الوقت ممثلي الأكليروس والنبل . وعباً كان الإمبراطور الكبير يقول في أوامره : نحن نريد ، نحن نأمر ، نحن نقود ، لأن الأمة ، بواسطة فمه ، هي التي كانت تريد وتأمّر وتقود . ففي جسم الأمة كانت تكمن القوة التشريعية ؛ والقانون لم يكن شيئاً آخر غير إرادة الأمة ، المنشورة باسم السيد . إن المبادئ التي جُلِّبت من جرمانيا كانت تجدد تكريسها في هذا الاعتراف بالحق القومي والشعبي .

إلا أن الحرية الديمقراطية لم تبقَ ، للأسف ، بعد شارلمان ( الذي لم يعرف ، بالحقيقة ، كيف يجعل حكمه راسخاً باعطائه « الميدان أيار » أشكالاً ثابتة ودائمة ) . لقد كان لدى فرنسا ، بعده ، وبلا شك ، « المجالس العامة » (Les Etats généraux) التي جمعها فيليب الجميل بجرأة . لكنها ، في عهد هذا الملك وعهود خلفائه ، كانت تخضع كثيراً للسلطة التصفية . ومع ذلك ، فإنها كما يجب على الأقل أن تكون ، كانت تمثل الضمانة الوحيدة للحرية ولاحترام القوانين . أما القوانين الأساسية المزعومة فإنها لم تكن تُعطي إلا حماية وهمية . لقد كان برلمان باريس مخيباً للآمال ، أما

تطلعاته لتفاسم السلطة التشريعية مع الملك فقد فشلت ( وكان الرأي العام يعتبره ، مع ذلك ، « كلوح النجاة بعد غرق السفينة » ، وينسى أنه كان بحد ذاته أحد الأسباب الرئيسية لهذا الغرق ) ؛ ولهذا كان على المجالس العامة أن تجتهد ، وذلك على أمل أن تكون الأمة المتمتعة بقدرة على الافادة منها .

ويتحسر مابلي قائلاً : « ولكن كيف نأمل بأن يأتي شارلمان جليد من بيننا ؟ هنا نتبين تشاؤمية هذا الأخلاقي المبط الهمة بسبب انحطاط الأخلاق ، والذي يريد أن يجمد ، في فرنسي عصره ، ليس أناساً « مُسَرَّين ألياً » ، وإنما مواطنين مهتمين بالشئ العام ؛ مواطنين من النمط القديم - مثلاً كان يشعر هو بنفسه أنه أخلاقي من النمط القديم ، وجمهوري من النمط القديم<sup>(1)</sup> . لقد كان مابلي ، يجاهر بنوع من التبعيد الحقيقي لافلاطون . وفي أحد الأبيام ، كما يُذكر ، إحمّر من فرط الحجل لأنه قُورن بمؤلف « الجمهورية » ( قائلاً : « وغد صغير مثلي أنا ! » ) .

لقد حلم مابلي ، مقتضياً في ذلك أثر هذا الانسان الكبير ، بشيوعية الأموال ، وبإقامة جمهورية ، في جزيرة مهجورة في السماء الصافية ، يكون فيها « الجميع متساوين وأحرار وإخوة » . ويكون القانون الأول فيها عدم امتلاك شيء بشكل خاص . إننا نعلم أن مابلي جمد ، مثل توماس مور وكامبانيا ، هذه الشيوعية للجميع كان يتجاوز أفلاطون : إن طوباويته الخاصة ، أو حلمه « بالعصر الذهبي » ، يقوم إذن على المساواة بشكل واسع . وعندما يمدو الى العالم الواقعي ، يستغيث بالمشرع القوي ( الله ) من الطمع والبخل - هاتان الشهوات اللتان يوقفهما العقل عند حدهما - . وهو كما نرى ، يلتحق في هذا الصدد أيضاً بأفلاطون ؛ ولكن بأفلاطون « القوانين » . إنه ، بصفة عامة ، يلتحق بالقدماء ، بمعنى أن المسألة بالنسبة له ليست في الحد من تدخل الدولة في شؤون الأفراد ، وذلك باسم الحرية ، وإنما ، بالعكس ، في اعتقاده ، بأنه يجب انتظار كل شيء من المشرع الذكي الذي درس نظرات الطبيعة . ففي الخير العام يجب أن يبحث الفرد عن سعادته الخاصة .

لكن مابلي ، مثل روسو ، ومثل العديد من المفكرين السياسيين في ذلك القرن ، المتأثرين بدقة بمثال القدماء ، لم يكن يعتقد بأن تشريعاً جيداً يمكن أن يطبق في دولة كبيرة : إن قوى الحكومة تسترخي فيها كثيراً ، في حين أن كل شيء يمكن أن يكون عصباً وقوة وعصلاً في الجمهورية الصغيرة<sup>(2)</sup> .

### الملكية الجمهورية

ماذا يقترح إذن المؤلف العالم والغزير لهذه الدولة الكبيرة ، لفرنسا ( الأكثر سكاناً في أوروبا

(1) حول « مشاعية الأموال والمساواة » - أنظر « حقوق وواجبات » - للمجموعة الكاملة - المجلد 1 - ص : 379-384 حول « التشريع » أنظر - للمجلد 9 - ص : 379-383 - ص : 43 وما بعدها .

(2) أنظر - « ملاحظات ... » - في المجموعة الكاملة - « الأعمال » - باريس ، العام الثالث للشورى 1794-1795 - المجلد 1 و 2 و 3 .

في ذلك العصر ؟ . إن الشكل الملكي يفرض نفسه نظراً لامتداد الشكل الجمهوري ، بالمعنى الدقيق للكلمة . ولكن أي شكل ؟ . إن مابلي يرفض إغراء الاستبدادية المستترة في مظهرها الفيزيوقراطي الغريب المسمى بالاستبدادية « الشرعية » . فهو يوجه لها نفس الاعتراض الذي وجهه روسو : إنها ، كما يقول ، تفترض « السيطرة المطلقة للعقل على السببد » . إن صيغة أصيلة ، هي صيغة الملكية الجمهورية تبدوله أنها تقدم الحل الصحيح للمعضلة الشائكة . ولكن ماذا يعني بالضبط هذا التحالف الجريء بين الكلمات ؟

إن الملكية ، على حد قوله ، تصبح ، بلا شك ، عيباً ضرورياً في أمة ما ، منذ اللحظة التي تفقد فيها الأفكار البدائية حول البساطة والمساواة التي كانت تمتلكها في الماضي ، والتي أصبحت غير قادرة على استعادتها . إن أسرة متميزة ، تشغل بلا منازع المكان الأول في الدولة ، ستضع هذه الأخيرة بمنأى عن الفتن والدسائس التي تنتهي حقاً بالاستبدادية . إن الاعتدال البرجوازي ، الذي هو روح الحرية ودعامتها ، لا يمكن امتلاكه في الأمم الغنية والقوية وذات المساحة الكبيرة : إن ما هو صالح في سويسرا يكف عن أن يكون كذلك في فرنسا أو إنجلترا أو السويد .

لكن من المسلم به أن ملكاً ، يُنظر إليه باعتباره الشر الأقل ، يجب أن يكون ملكاً أقل ما يمكن ، وأن ملكية كهذه يجب أن تشابه الجمهورية إلى أقصى حد . إن السويديين ، كما يلاحظ مابلي ، « فكروا بحكمة شديدة عندما أرادوا أن يكون لديهم ملك من نوع ما ، يمنع قيام ملك حقيقي من بينهم » .

إن السويديين هم الذين يقترحهم مؤلفنا كمثال ، وليس الانجليز . إنه بعيد عن أن يُشاطر مونتسكيو حماسه للدستور الانجليزي . فهو يأخذ على هذا الدستور تركه مكاناً مفرطاً لامتيازات الملكية ، أو بعبارة أخرى ، للسلطة التنفيذية ، على حساب السلطة التشريعية التي يجب دائماً أن تكون روح الدولة . ويرفض مابلي التوازن المزعوم بين القوى ، ولا يرى في بلد لوك إلا مشروعاً حريه ، وليس الحرية . إننا نكتشف هنا وجود هلع حقيقي شديد من السلطة التنفيذية . إن المنحاح هذا العضو التابع لم يكن أبداً كاملاً بما فيه الكفاية ، بنظر مابلي . لقد ذهب لحد كتابة أن كل مُشرع يجب أن ينطلق من مبدأ أن القوة المنفذة كانت وهي ستكون دائماً عدوة القوة المُشرعة . إنه لا يوافق على أن يكون بإمكان السلطة « الخادمة » أن تُفشل عمل السلطة « السيدة » ( الأمر الذي يبعده عن مونتسكيو دون أن يقرّه حقيقة من روسو )<sup>(1)</sup> .

ويطلب مابلي ، لأسباب عملية أكثر مما هي ما وراثية ، أن يكون للأمة مُشرعها الخاص . لكنه لا يستبعد صراحة التشريع المباشر بواسطة جمعية تضم كل المواطنين . إلا أنه لا يتصور أن تُسنَد لجمهور سلطة يمثل جلال السلطة التشريعية ( روح الدولة ! ) ؛ سلطة تتطلب بالضرورة الكثير من التفكير ، ومن تركيز الذهن . ويتساءل ، أي مكبح سيقى للدولة ؟ إن هذا المتحمس لاسباطرة ،

(1) حول مابلي والفيزيوقراطيين أنظر : « شكوك مُقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية » - 1768 في « المجموعة الكاملة - المجلد 11

ولمشرعها ليكبرغ ( الذي يجعله يقول : « لو كنت ولدت في اسبارطة لشعرت بأني قد اكون شيئاً ما » ) يضح ، بطيب خاطر ، أثينا ، نموذج الديمقراطية المتقلبة الاطوار ، الخفيفة ، المتلونة والطفانية ، المستعدة دائماً لأن تُسلم نفسها للمتأمرين . ألم تُبرهن التجربة الاثينية على أنَّ الساحة العامة يمكن أن تأتي ، بمراسيم ظالمة ولا معقولة مثل مراسيم الديوان ؟ لقد كان مابلي مقتنعاً بأن الأمة السيئة لا تستطيع التصرف بشكل ملائم إلا بواسطة ممثلين متخيين . ويكون هؤلاء الممثلون مكبوحين ، ومحتوئين في مجادلاتهم ، ومضطربين للحذر نظراً لأنَّ جسم الأمة ، الشعب ، أو بعبارة أخرى موكليهم يلاحظونهم كمراقبين شاغحين ، ويمكنهم أن يعزلوهم . إنَّ أعماهم ستكون باطلة إذا انتهكوا القواعد الثابتة ، وستنتههم صرخة الأمة الى أنهم خانوا واجبههم (١٠) .

ممثلون متخيون ... كيف وعن ؟ من هم بالضبط هؤلاء الموكّلون ؟ إن مابلي لا يتطلع أبداً لاعطاء حق الاقتراع للجمهور . فهو سيون ، الجنرال الاثيني ، الناطق باسمه ، ينظر لسعادة الجمهورية ، ويرى أن من المهم استبعاد الحزبين من كل مشاركة في الحياة العامة . لأنَّ عملهم يحط من قدرهم ويقيهم في الجهل . إن الجمهورية لا يمكنها أن تستغني عنهم ، لكنه يكفيها أن تكون مفعمة بالانسانية تجاههم ، و أن تحكمهم بدون أن تحقرهم ( لتذكر هنا الدولة المثالية لارسطو ) (١١) .

إنَّ مابلي ، بعودته للملكية الفرنسية ، يكتفي من جهة أخرى ، وكما رأينا ، بتعني تجديد المجالس العامة : لتستعيد الأمة الحق بأن تتجمع ، و تستنشل من العدم . و يذهب ( في مرحلة ثانية ) الى ما هو أبعد من مشروع الحرية الذي يتمتع به الانجليز ، بقوله إنه سيكفي أن تقوم سلطة المجالس العامة بسرعة كافية ، ولو بدون عنف ، بالتقدم الضروري ، وأن يفي البرلمان حقيقة « بواجباته تجاه الأمة ، وأن تحفظ بقية الحقوق والامتيازات والمزايا التي كانت أي هيئة أو مقاطعة تستمدّها من الدستور القديم والتي كانت السلطة التعسفية تصطدم بها . ( ولكن ليكن مفهوماً جيداً أنَّ هذه الهيئات ، بفضلها من أجل حقوقها ، تنازل من أجل الأمة بأسرها ، وذلك دون أن تفصل مطلقاً مصالحها الخاصة عن المصالح العامة ) .

وهكذا نصل ، شيئاً فشيئاً ، و يبدو أن تُسرّع المشية بلا حذر ، الى مشارف الملكية الجمهورية .

(١٠) ستقارن هذه العبارات بالخوف التي سيُبر عنها مابلي في رسالته الى ج . آدمز ، الموزعة في 24 غور 1783 ( ملاحظات ... حول الولايات المتحدة الأمريكية ) . فبعد أن يبنى « الجمهوريات الثلاث عشرة لكونها استقت أسس حكومتها من « الفلسفة الأكثر حكمة » ، يضيف قائلاً : « نعم ، إن الديمقراطية يجب أن تُستخدم كأساس لكل حكم يريد أن يبنى أفضل فائدة ممكنة من المواطنين » ، لكن هذه الديمقراطية « يجب أن تُدار وتُحفَّ وتُقام بأكبر قدر ممكن من الحذر » ، لأنَّ الجمهور « المنحط » بسبب مشاغله وحاجاته ليس لديه « الوسائل ولا الوقت اللازم للارتفاع بواسطة تلمذاته لستوى أسس السياسة الحكيمه » ( المجلد الثامن - ص : 340-351-352 ) (١١) .

(1) أنظر = الفكر السياسي ... المرجع السابق - ص : 272-273

(2) حول التمثيل الضروري - أنظر في التشريع - المجلد 9 ص 288 وما بعدها .

وها هو مؤلف « حقوق وواجبات المواطن » - التي مما تجدر ملاحظته ( لندكر بذلك ) أنها نشرت في عام 1789 ، بينما كانت قد ألفت في عام 1758 - وقد شيد « بناءه السياسي الصغير . . . الذي حجب اليوم عنا ببناء منافسيه الكبيرين ( مونتيكيو وروسو ) ، ولكن الذي عرفه وزاره معاصروه بشكل ظاهر ، وتصوروا ، من خلاله ، الى حد كبير ، دستورهم المثالي » (1) .

ومع ذلك ، فكيف لا نشير ، قبل أن نترك مابلي ، ولكي لا نتجنب أساس المعضلة ( التي حلّها روسو فقط بفضل أسطورة الإرادة العامة ) إلى أنّ هذا المولّع بالمشروع من النمط القديم ، وبالسلطة التشريعية بالمعنى الحديث ، كان يُجسد ، بنفس المقدار ، أيضاً ، « بعض الحقوق » المستقاة من الطبيعة ، الشخصية بالنسبة لكل واحد ، الملتصقة بكل فرد ، والتي لا يمكن لأي شخص أن يتنازل عنها ، ولا يمكن إذن لأي قانون بشري أن يحرم أي شخص منها - ولكن دون أن يبدو من هذا أنه تصور إمكانية انتهاك المشرّع أو السلطة التشريعية نفسها لهذه الحقوق « الطبيعية » غير القابلة للتنازل » ، و« غير القابلة للتقدم » . وهي إمكانية خطيرة ، بشكل خاص ، كانت ( وستكون دائماً ) من طبيعة الأشياء ، والتي للحيلولة دون حدوثها هناك دائماً مجال لتوقع وتنظيم العقوبات الأكثر فعالية : إنها مهمة شاقة ، مهمة حساسة ، ولكن كم هي ضرورية !

#### ب - سيباس (Sleyès) (1748- 1836)

« في اللحظة التي تخلّص فيها عقل وهو سالم من الأحكام المسبقة الحزينة التي كان يحاط بها ، دخلت طاقة الانتفاضة تلي » .

( سيباس )

« من كل رجال السياسة الفرنسيين يعتبر الأب سيباس ، بلا شك ، الوحيد الذي قنّمت مفاهيمه البنية الجسدية بالدهاب الفلسفية الكبرى » .

ب . باستيد (P. Bastid)

كان مؤلف الكتاب الشهير « ما هي الطبقة الثالثة ؟ » (Qu'est-ce que le Tiers-Etat) صاحب عقل ذي شمولية ودقة من نوع آخر ، كما كان غريباً عن تفسيرات مابلي للتاريخ القومي ، وكذلك عن مفهومه للمواطن من النمط القديم وعن أحلامه الاجتماعية . فمنذ الكرامات الثلاثة التي سينشرها ، مخفلة من إسم المؤلف ، على دفعات ، من تشرين الثاني 1788 الى كانون الثاني 1789 ( وهي : « محاولة حول الامتيازات » (Essai sur les privilèges) و« نظرات حول وسائل التنفيذ التي يمكن أن تكون تحمت تصرف ممثلي فرنسا في 1789 » (Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789) و« ما هي الطبقة الثالثة ؟ » ) بدا سيباس ممتلكاً بشكل كامل للانتماءات المهمة على مذهبه الذي ما زال في

(1) « حقوق وواجبات » . . . . = 353



طريق النمو . وهذه الاتجاهات تُستخلص من خلال هذه العروض النقدية التي كُرسَ المؤلّف بها نفسه ، عشية الثورة ، كرافض لما هو قائم . إنها أولاً الفكرة الفردية لحقوق الإنسان ، وثانياً فكرة التمثيل السياسي وأخيراً ، وخاصة ، الفكرة التي تكمل بشكل ما الفكرتين السابقتين ، فكرة الوحدة القومية ، فكرة الأمة باعتبارها كلاً واحداً لا يقبل التجزئة ، وتتطلب الطبقة الثالثة معه (1) .

لقد استمدت سياس من لوك بشكل أساسي فكرة حقوق الإنسان ، الأساسية . وهذا يعني أن المجتمع السياسي في نظره ليس له سبب آخر للوجود إلا ضمان الحقوق الفردية اللازمة لصفة الإنسان ، والسابقة للتنظيم الاجتماعي ، والأعلى منه ، وذلك بالرغم من احتمال تحديدها . وقد وجد في المطلب الثلاثة الفيزيوقراطية : حرية ، ملكية ، أمن ، إثباتاً بليغاً لهذه الفكرة . إن هذه الحقوق الطبيعية تستبعد الامتيازات ، التي هي « اختراع مسكين » يتشاجر فيه العيب مع الضرر : ألم تقرر الطبيعة أن لا توزع السعادة على البشر إلا على أساس المساواة ؟ إن هناك تفوقاً واحداً مقبولاً ، لأنه يرتبط بالوظائف : إنه التفوق الذي يفترض وجود حكماء ومحكمين - وهذا التسلسل هو الحقيقي في مواجهة كل التسلسلات المزيفة !

وينبع هذا أن الحرية لا يمكن أن تُؤسّس إلا على الحقوق العائدة للجميع . وهنا يعارض سياس مونتسكيو جهاراً : فإذا كان هذا الإنسان الكبير قد رأى في التمييز بين السلطات الضمانة الرئيسية للحرية السياسية ، فإنه بقي صديقاً للامتيازات أكثر مما هو لحقوق الإنسان ( ليس هناك شيء أكثر غرابة على سياس من الحرية المُسمّاة بالارستقراطية ) . أما فيما يتعلق « بالنظام الانجليزي الجميل » المزعوم ، الذي وُجِدَ « في الغابات » والذي يجاني ، بشكل فاضح ، السلطة التنفيذية والامتيازات ، فإن مؤلّف « الطبقة الثالثة » يرفض ، تماماً مثل مابلي ، أن يعجب به . إن مثل هذا النتاج لصدف التاريخ ، المعقد بشكل لا عقلاني وغير معيد ، لا يمكن أن يجد حظوة في نظر من سيُوصف بديكارات السياسة .

لأن سياس ، مثل ديكرات ، يحتقر التاريخ ويعتزم أن لا يستعين إلا بالعقل ، الموجود في كل الأزمنة ؛ وأن لا يبنّي إلا وفق قوانين المنطق النظام الجديد للأشياء . ويكتب سياس في « النظرات ... » ساخراً : « إن كثيرين سيمتدّون أن عليهم البحث في القرون البربرية عن قوانينٍ للامم المتعددة » . إن الشرود في ما يسميه - هل كان يستهدف مابلي ؟ - البحث « المشكوك فيه » عن المؤسسات والأخطاء القديمة ليس من شأنه . أنه لا يقبل بأن يبحث لدى الجرمان القدماء أولدي متوحشي أوتاهيتي عن نماذج : كما إنه لم يعد بالامكان الظهور بمظهر المتأثر أكثر بالاروحة المُسمّاة « بالجرمانية » ، إن الأصل الفرنسي المزعوم لطبقة النبلاء الفرنسيين يوحي له بهذا التهكم الانتقائي : لماذا لا نعيد الجواهر المحرومة من الامتيازات الى غابات « بلاد الفرنجة » كل هذه الأسر المتعجرفة ذات الادعاء المجنون بأنها تنحدر من عرق الفانجين ، وترث بالتالي حقوقهم (2) ؟

(1) أنظر : ب. باستيد : « سياس وفكره » - الطبعة الثانية - باريس - Hachette - 1970 .

(2) حول الامتيازات - أنظر باستيد - ص : 346 وما بعدها . حول تأثير لوك - ص : 298 وما بعدها ، حول تأثير =

أما فيما يتعلق بفكرة التمثيل السياسي ، فإنها تعتبر أساسية لدى سياس ، كما لدى مايلي . إن الإرادة العامة السليمة ( التي كان روسو يطلب أن يعبر عنها الشعب كجسم ، مباشرة ) تتحول ، في نظامه ، إلى إرادة للأمة يعبر عنها حصراً ممثلون . إن سياس يعتبر ، هو أيضاً ، أن الجماهير الفرنسيين ينقصها الكثير من الثقافة ووقت الفراغ لتقوم بالتصويت مباشرة على القوانين .

لكن سياس يطلب بممثلين حقيقيين ، وليس « مجرد حاملي أصوات » خاضعين لوكالة أمرة ، ومقيدون من قبل موكلهم . إن الجسم الانتخابي يُعطي وكالة لنوابه ليقرروا بصفة مشتركة بعد التداول والمناقشة : إن قراراتهم هي تجسيد لإرادة مشتركة تمثيلية ( وسيسير ب . باستيد ، معلقاً : « إنها الإرادة المشتركة التي نبحث عنها ، وكل من لا يعطيها هو سيء بشكل جذري » ) ( ١ ) .

وأخيراً ، وخاصة ، فإن فكرة الأمة الواحدة ، التي لا تقبل التجزئة ، والتي هي كيان جليل ، تجلّد في سياس ، منذ معركته المبررة ضد الامتيازات ، وعبرها ، مُنظراً دقيقاً ومتقدّ العاطفة .

فهو يرى أن التمييز بين الطبقات وتسلسلها يلحق ضرراً لا يُطاق بهذه الفكرة الأساسية ( « ثلاث طبقات ، لا ، وإنما ثلاث أمم » ، يقول أثناء افتتاح مجلس الطبقات العامة ، يوم ٤ أيار 1789 ) . ويعتبر أنه إذا انتزعنا الطبقة ذات الامتيازات ، فإن الأمة لن تكون « شيئاً ما أقل ، وإنما شيئاً ما أكثر » : لأن الطبقة الثالثة التي ستبقى بمفردها ، تجمع نفسها كل ما يجب توفره من أجل تشكيل أمة كاملة . فلديها ، ويتفوق ساحق ، العدد ( فمن أصل خمسة وعشرين مليوناً من الفرنسيين هناك مئتا ألف من ذوي الامتيازات ) ، ولديها النشاطات المفيدة ، والاستحقاق الشخصي . وهي تضم كل من ينتمي للأمة ، فكل من ليس منها لا يمكن أن ينظر لنفسه باعتباره من الأمة . ومن هنا يصدر سياس حكمه القاطع كشفرة المفصلة :

« إذن ما هي الطبقة الثالثة ؟ إنها كل شيء ، لكنها كلٌ معطلٌ ومُضْعَفٌ . ماذا ستكون بدون الطبقة ذات الامتيازات ؟ كل شيء ، لكن كلٌ حرٌّ ومزدهرٌ . إن أي شيء لا يستطيع أن يسير بدونها ، لكنها كلٌ سيسير بشكل أفضل للغاية بدون الآخرين » .

هذه الطبقة الثالثة التي هي الكل ، ماذا كانت تشكل لحد الآن في التنظيم السياسي ؟ لا شيء . ماذا تطلب ؟ أن تصبح فيه شيئاً ما . إن هذه الصيغ التي كانت بمثابة رصاصة ، كان لسياس موهبة استخدامها . لكنه ينبغي أن لا ننخدع بذلك : فهي تُغطي وترجم مبادئ كانت

---

= كوندريك الهام جداً . ص : 303-306 . حول ديكرات والتاريخ والحرمان القمع . ص : 293-295 . وحول بلاد الفرنجة . ص : 351

( ١ ) حول التمثيل - أنظر = باستيد ص : 369-372

طويلاً موضوعاً للتأمل . إن المطابقة الجريئة هي ثورية للغاية : لقد كانت صيغة الطبقة الثالثة تساوي الأمة ، مهية لأن تخدع ليس مصالح جماهير المحرومين من الامتيازات ، التي كان الكراس المشهور تمجيداً لهم ، وإنما مصالح نخبة هذه الجماهير . والمقصود بهذه النخبة الفئة العليا من الطبقة الثالثة ، التي أصبحت ، من الآن فصاعداً ، واعية لقيمتها ولقوتها . لقد أدت هذه المطابقة لنتائج منطقية ، رأينا سياس ، منذ كانون الثاني 1789 ، يضطلع بمهمة استخلاصها . إن المبادئ الحقيقية ( كتب قائلاً ) تمنع أن يكون هناك ثلاث طبقات ، وثلاث هيئات للتمثيل ، في حين أن الإرادة العامة يجب أن تكون واحدة .

« أرجو أن نتبه للفرق الشاسع الموجود بين جمعية الطبقة الثالثة ، وجمعية الطبقتين الآخرين . فالأول تمثل خساً وعشرين مليون إنسان وتتداول حول مصالح الأمة . أما الطبقتان الأخرتان . فليس لهما ، لو كان من حقهما أن تجتمعا ، إلا سلطات نحو مئتي ألف فرد ، لا يفكرون إلا بامتيازاتهم » .

إلا أن المذهبي العميق لا يغفل عن الاعتراض ، القائم على التاريخ والحق ، أو على الحق التاريخي ، والقاتل :

« بأن الطبقة الثالثة كما سيقال لا يمكنها لوحدها أن تشكل مجلس الطبقات العامة » .

لكن جوابه سيكون سريعاً :

« إيه ، هذا أفضل ! إنها ستؤلف جمعية وطنية » (1) .

لقد انطلقت الكلمة الكبيرة ، المهلّمة للملكية القديمة ( ويعلق ب . باستيد على هذا بقوله : « إننا ننتقل بهذا من التمييز بين الطبقات إلى الوحدة الفرنسية » ) . إن فكرة الأمة كانت تشق طريقها ، بعزم . وقریباً جداً سَنَسْمَع صرخة جديدة كلياً : تحيا الأمة ، إلى جانب الصرخة القديمة : يحيا الملك . ثم ، وسريعاً جداً ، لن تندفق من أفواه وأفتلة الجماهير الغاضبة ، والجنود أنفسهم وهم في المعركة ، إلا صرخة واحدة : تحيا الأمة . إنه مثال مرعب ، مثال معدّي يُعطيه الفرنسيون الثائرون لأوروبا الملكية !

### 3 - فكرة التقدم

« انخذ الإنسان ، لتُلبّ من الالتفات للوراء من أجل البحث في الماضي الجيد من العصر الذهبي . وغير للتأكد من الخلود ، يلقي بآماله على مستقبل أكثر قرباً » .  
( ب . هازار = الفكر ... )

(1) حول « الوحدة الوطنية » - أنظر باستيد - ص : 277 وما بعدها . وحول نص « الطبقة الثالثة » راجع الطبقة التقدمية الحديثة لروبرتو زايري R. ZAPPERI ( Droz ) - جنيف - 1970 . )

« أخيراً ، رأيت في هذه الفكرة مذهباً جديداً ينمو ، وينبغي أن يوجه الضربة الأخيرة لبناء الأحكام المسبقة المترعز : إنه مذهب قابلية الجنس البشري اللامتناهية للكمال » .  
كوندورسيه ( عظمة إجمالي ... )

## أ - تمهيدات :

لقد كان مُعْزِياً أن نقرا بريشة فونتيل (Fontenelle) . في زمن الأزمة ( في 1688 ) أن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » . إن مثل هذه الكلمات المكتوبة بهذه الريشة الخفيفة ولكن المُقْبِعة كانت مثقلة بالمعاني . مثقلة بالمعاني ، إذا ما فكرنا بأن الرؤية المهيمنة للتاريخ البشري ، منذ العهد اليونانية - الرومانية القديمة ( باستثناء مدرسة أبيقور ) كانت تقول بفساد ( بدقة ) وبتقهقر عتوم إنطلاقاً من العصر الذهبي ، من الفردوس المفقود : إنها رؤية تشاؤمية كانت تعبر عنها بطريقة ما النظرية المسماة بنظرية الدورات أو العودة الخالدة ( Le retour éternel ) . وهي النظرية التي كان يمتنع عليها ما يجب تسميته بالأمل الانساني الخالد . المرتبط بالاحتجاج الانساني الخالد في وجه بؤس الواقع ، ونواقصه ، وحدوده ( لكي لا نقول شيئاً عن الشهية الانسانية الخالدة للتغيير ، من أجل الوجود الأفضل ، أو بكل بساطة ، من أجل الجفيد ، والثشيء الآخر ) . لقد تعرفنا على النظريات الالفية وما تدعوه من انتظار وما تبذله من وعود بألف عام من مملكة الله الاخروية . وعرفنا أيضاً الطوباويات ، التي هي تعبير عن « الحنين » الذي يكتسي أحياناً نبرة ملتهبة وحادة : كما هو الحال لدى كمبائلا المتطلع الى مدينة الشمس .

« إن الكفر والغش والكذب والمشاجرات ستختفي ، والجراف لن تخشى الذئب ، والقطعان لن تخاف الاسد ، وستعلم الطغاة كيف يحكمون من أجل خير الشعب ، وستتوقف البطالة ، وفي نفس الوقت ، العمل الشاق . لأن العمل ، المُقسَّم بين الجميع ، يصبح لعبة . وسيترف الجميع بالله كآب يوحد . وستجتمع الشعوب في مدينة واحدة ستعبر اسمها من الشمس » (1) .

إلا أن نيرة « اتلاتيد الجديدة » (Nouvelle Atlantide) التي ظهرت تقريباً في نفس الفترة ( عام 1627 ) كانت تختلف كثيراً . فمؤلفها فرنسيس بيكون (F. Bacon) العالم الموسوعي ورجل الدولة كان ( كما أشرنا لذلك سابقاً ) يعلن (2) بأن « المعرفة هي القدرة » (Savoir c'est pouvoir) ، وأن العلم هو القوة (Science c'est puissance) : إن يكون الطوباوي الذي تزود بدوره من « غزن غلال أفلاطون » ، لم يفضل ، بمقدار أقل ، المحدثين ، الأغنياء بالكثير من المعرفة المكتسبة ، على اليونانيين والرومان . لقد كان هؤلاء ، في نهاية الأمر ، يعيشون في زمن شباب

(1) كمبائلا - « مدينة الشمس » - المرجع السابق ذكره - فيريو (Firpo) وترنيه (Trnpet) - جنيف - Droz. 1972.  
(2) « في Novum Organum (1620) »

العالم : أما أولئك ، أي المحدثون ، فكانوا هم القدماء الحقيقيون المستفيدون من التجربة الطويلة للعملاق<sup>(١)</sup> . إننا نرى إلى أي جانب كان على الأمل الإنساني أن يدور . إنه لم يكن يستطيع إلا أن ينحاز لنمو العلوم ، التي تستمد من دراسة المادة إلى دراسة الإنسان . وهذا ما كان يبدو من الآن أنه يندق - الحزن للآيمان المقيم والشيظ للمزعة في الدورات المتابعة والعودة الخالدة . ما هي اتلاتيد الجليد - . - كن - ( عل حد تعير جـ . غيسدورف (G. Gusdorf) - طوباوية هذه المعرفة الجديدة ، في شكل مركز للبحث العلمي والتقني ، الذي يضع قيد العمل ، ووفق قواعد برنامج شامل ، كل موارد العلم العمليتي ، بهدف تحسين الوضع البشري »<sup>(٢)</sup> .

وإذا كانت فكرة النمو ، السير للامام ، التقدم ( بالمعنى الاشتقاقي الأكثر حيادية للكلمة ) ، تقدم العقل البشري ، تقدم الجنس البشري ، قد فرضت نفسها على القرن المسّس بقرن الأنوار ، فليس هناك ما هو أكثر طبيعية وأكثر حتمية من هذا . وإنه لأمر رمزي ، بما فيه الكفاية ، أن يقوم تورغو (Turgot) ، في منتصف القرن بالضغط ، أي في عام 1790 ، وفي خطاب شهير ألقاه في السوربون ، بوضع أسس فلسفة للتقدم تبشر بتقدم الفلسفة وتبرره . وذلك بانتظار أن يقوم كوندورسيه ، في السنوات الأخيرة من نفس القرن ، وفي أوج الثورة الفرنسية ، بتتويج الأنوار والفلسفة « بالوصية » الفكرية المؤثرة ، للمعنونة « مخطط إجمالي لجداول تاريخي لتقدم الفكر البشري » (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit human) وهذا دون أن ننسى أنه بين تورغو وكوندورسيه يندرج ، وكل في أسلوبه الخاص ، كل من ليسنج (Lessing) في ألمانيا ، وبراي (Price) وبريستلي (Priestly) في إنجلترا ، إنها ، في الحقيقة ، نظرية الفية جديدة ( عقلانية كلياً ، وعملكتها الموعودة أرضية كلياً ، وإنسانية كلياً ) ستمتلك الأرواح والقلوب ، إنها طوباوية جديدة ودائمة ستقترح نفسها على الأمل الإنساني ؛ طوباوية نابعة من « المعرفة الجديدة » البيكونية ، وستستغذي من كل معارف المستقبل الجديدة . طوباوية ذات طموح علمي ، تشهد على « الانتقال من الأمل الأدبي والفني إلى الأمل التقني ، العمالي لعالم أفضل لفكرة أكثر فعالية » . طوباوية مدعوة لأن تتحول ، أثناء القرن التالي ، ومن خلال ديناميكية فكرة التقدم ، إلى أسطورة معركة بقوة ، أسطورة مهيمنة ستعتبر البديل الحديث للآيمان الديني . خاصة وأن الفكرة المنقولة بالنهاية بواسطة الأنوار يجب أن تكون ليس فكرة التقدم لا أكثر ، وليس التقدم بلا قيد أو شرط ، وإنما التقدم للاعدهود ، القائم على قابلية الجنس البشري للاعدهودة للكمال ، والتي لا يمكن لأي

(1) حول ف . بيكون والتقدم - أنظر غيسدورف ( المرجع السابق ذكره ) - ( « المبادئ » - الكتاب الرابع - ص 322 ) .

(2) سيقارن باسكال ، من حاته ، تعاقب البشر عبر اراحل السن المختلفة للفرد ، بحيث أن الأجيال القادمة للبشر حلال العديد من القرون يجب أن « تُعتبر كنفس الرجل الذي يبنى داتياً والذي يتعلم باستمرار » . إن كل البشر كانوا يصنعون مجتمعين « تقدماً مستمراً » في العلوم وذلك طالما كان العالم يرم . ويخلص باسكال للقول بأن أولئك « الذين نسجهم القدماء كانوا في الحقيقة جديدون في كل الأشياء ، وكانوا يشكلون طوفلة البشر بالضغط » ( « كتيبت » (Opuscules) - منشورات ل . برانتفنج - « الفكر » باريس - هاشيت - 1917 - الطبعة السابعة - ص 80 - الحافية 12 ) .

نهاية أن تُرسم لها « ١٥٠ » .

إلّا أن هذا بالضبط هو ما حصل . وإذا كان معزياً أن يكون لدينا ، مع فونتيل ، الضمانة بأن البشر لن يفسدوا « مطلقاً » ، أفلمن يكون أوج العزاء مضموناً أيضاً إذا تقدموا ، وتحسّسوا ، وساروا في طريق الكمال « دائماً » ، مادياً ومعنوياً ؟

ب - من تورغو الى كوندورسيه

تورغو : الجدول الفلسفي للتقدم المتتالي للفكر البشري

( Le Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain ) ( 11 كانون الأول

1750 ) .

كان تورغو ، الذي سيصبح وزير لويس السادس عشر ( Louis XVI ) ( والذي سيعيش اختياره لهذا المنصب الكثير من الآمال ) يعمل حينذاك رئيساً لدير السوربون ، ويكرّس نفسه للكنيسة . وكان لديه ثلاثة وعشرون عاماً من العمر . وقد بدأ منذ ذلك الحين ، عل ما يبدو ، وحسب بعض « المقاطع » ( Fragments ) لعام 1748 ، التفكير باستمرار في القضايا التي ستسمى فيما بعد « بفلسفة التاريخ » . وهي قضايا سيفكر فيها أيضاً في المستقبل ( ولدنيا منه « مخططات خطابين حول التاريخ العالمي » ( Plan de deux discours sur l'histoire universelle ) ، كمؤرخ ، في عام 1751 ) . إننا نحس ، لديه ، عل الفور بإيمان لا يُفهر في تقدم العقل الذي تساعد تربية جيدة التوجيه ، بمعنى أنها متفقة مع المبادئ السليمة ؛ تربية تقودها الدولة وتُعدّد للدولة ( الملكية ) مواطنين مكتملين .

في يوم 11 كانون الأول 1750 هذا ، بدأ الخطيب ، الذي كان يتكلم باللاتينية ، بالإشارة للتناقض بين ظواهر الطبيعة « الخاصة لقوانين ثابتة ، متغلقة في دائرة ثورية ، هي نفسها دائماً » . كلها تولد ثانية ، وكلها تهلك ، وبين المشهد « المتغير دائماً » ، بالعكس ، الذي يقدمه تعاقب البشر من قرن الى قرن . هناك ، في الطبيعة ، يكفي الزمن بأن يُعيد لكل لحظة صورة الشيء الذي جعله يختفي لنوه . وهنا ، في التاريخ الانساني ، يكون كل شيء غنياً بالمستقبل ، المستقبل الزاخر بالأقدار المفهورة <sup>(١)</sup> .

ثم يبين تورغو للسادة المجتمعين في السوربون هذا التقدم في الفكر البشري الذي حدث عبر تراكم من التجارب والمعارف الجديدة دائماً ، والمنقولة بعناية من جيل الى جيل ، إنه إرث ثمين ، وكثر مشترك يكبر باستمرار : « إن كل العصور تترابط ببعضها البعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، تصل الحالة الحاضرة للعالم بالحالات السابقة . . . إن الجنس البشري ، المتطور له منذ

(١) غيسدورف - المرجع السابق - ص : 319

(٢) يعلق ج. غيسدورف على هذا بقوله . « إن فكرة التقدم تتضمن امصلاً بين نظام الثقافة والنظام الطبيعي » انظر

« انتقال الأمل » - غيسدورف - المرجع السابق - ص 321

أصله ، يبدو في نظر الفيلسوف كلاً شامعاً ، له هو نفسه ، مثل كل فرد طفولته وتقدمه .

إن تقلبات التاريخ ، والشهوات وأصرارها تتدخل بدون شك . لكن هذا لا يمنع من أنه في وسط هذه التقلبات « تُصقل الأخلاق ، ويستير الفكر البشري . . . وتتقارب الأمم المعزولة من بعضها البعض ، وتجمع التجارة والسياسة ، أخيراً ، كل أجزاء الكرة الأرضية ، وتسير الكتلة الكلية للجنس البشري دائماً ، من خلال تلويب الهلواء والهيجان ، حتى ولو كان ذلك بخطى بطيئة . نحو كمال أكبر » .

وهكذا يُستخلص نوع من قانون القابلية للكمال ، من المشهد « المتغير » بديعاً ، لكن الغامض بسهولة ، المشوش ، الدعوي في أغلب الأحيان ، الذي تقدمه الأزمنة الماضية ، والذي تسيطر عليه ، ظاهرياً ، المصلحة والطموح والمجد الباطل . إن السير يمكن أن يكون أكثر أو أقل سرعة حسب الشعوب المختلفة ( وهناك إمكانية « لانهطاطات متكررة » تختلط بالتقدم ) . إلا أن الاتجاه العام غير مشكوك فيه . نعم ، إنه سير للامام . نعم ، إنه يجب الإيمان بإمكانيات الطبيعة البشرية ، العاقلة للغاية ، والقابلة بالتالي للتربية !

ويستشهد الخطيب ، في النهاية ، بنيوتن الذي أخضع اللانهاية للحساب ، وبلينتز الذي ضَمَّ ذكاءه الواسع كل مواضع الفكر البشري . ثم يصرخ : لقد تبددت كل الظلمات ، يا للنور الذي يشع من كل الجهات ! يا لهذا الحشد من الرجال الكبار من كل الأجناس ! يا لكمال العقل ! إن كل يوم يضيف شيئاً ما للآثار العلمي ، إن المناهج تتضاعف مع الاكتشافات ، والمشتقة ترتفع « مع البناء » . وما هي الأمنية التي تعبر عنها الكلمات الأخيرة من الجدول المأثور ، تضاف ، كما ينبغي ، على إطرار قرن لويس الرابع عشر الكبير :

« هل يمكن للرجال أن يقوموا باستمرار بخطوات جديدة في سلك الحقيقة ! هل يمكنهم ، بالأحرى أيضاً ، أن يصبحوا ، باستمرار ، أفضل وأكثر سعادة ! » .

قد يكون مغرياً أن نتذكر ، أمام فكرة ترابط المصور بعضها ببعض بسلسلة من الأسباب والنتائج ، التغيرات الجلية لبوسيه في خطابه حول التاريخ العلمي ، وأن نخاطر حتى بإجراء مقارنة شاملة بين فكر تورغو وفكر الأسقف الكبير في عهد لويس الرابع عشر . لكن الأفاق العقائدية لكل منهما هي ، في الحقيقة ، على طرفي نقيض . فبالرغم من إدراك تورغو « للمزايا التي سببتها إقامة المسيحية للجنس البشري » ( وهذا عنوان خطاب سابق له في السوربون ، في 3 تموز 1750 ) ، فإن هذا لا يمنع من أن التصور المسيحي للتاريخ ، كما استخلصه علم اللاهوت الوسيط ، وهو تصور « تقدم موجه نحو نهاية معينة » ، وتمثل بانجاز المشروع الإلهي ، لم يكن أبداً تصوره . إننا نستشف بين السطور ، في جدولته ، عمل الضرورات ، أو القوانين التاريخية « الثابتة » - التي تعمل ، من خلال أحداث وأفراد بارزين ، وخارج إطار كل تفوق ، وكل تدخل مباشر وواعي لله . أو خارج السعي للخلاص الأبدي تحت أنظار الله . هل يعني هذا نفياً لللاهوتية « بلا قيد أو شرط » ؟ . أبداً . وإنما وكما سيوضح جـ. غيسلورف بدقة - « على الأقل تغيير في معنى حضورها

في العالم . لقد أخذ الله يعتمد عن الأحداث ، ويكف عن أن يكون حاضراً مادياً ، وعن التدخل في نظام الأشياء من خلال المعجزات . ولقد أعطى الإنسان نفسه حق إتخاذ المبادرة » . ولنقل ( من أجل إكمال التحليل من خلال قلب الصيغة ) أن الإنسان أخذ يعتمد عن الله ، ولكي نعود الى تورغو والجنود ، وأن المساهمة المقتمة لتشييد مدينة البشر ، وهي ، كما نعرف ، « العمل الكبير » للأنوار ، ترسخ باعتبارها ذات أهمية لا جدال فيها<sup>(1)</sup> .

وليس من قبيل الصدفة ، أن تكون السنة التالية ، 1751 ، سنة ظهور الجزء الأول من الموسوعة التي قدم لها دالمير بالخطاب التمهيدي ، الذي يتتبع تاريخ تقدم الفكر البشري منذ عصر النهضة .

إن فولتير ، رجل التقدم ، لم يكن مع ذلك قط ، وإذا أخذ ككل ، منظرًا لفكرة التقدم . كما لم يكن مونتسكيو كذلك أيضاً . أما بالنسبة لروسو فقد أخذ عليه بشكل خاص كونه منظرًا لما هو ضد - التقدم ، أي « رجعياً » ( ولهذا كان ، من بين أسباب أخرى ، الغضب الشديد للحزب الفلسفي عليه ) لكن هذا لا يعني ، في الحقيقة ، إلا فهمه بشكل سطحي . إن تشاؤمه التاريخي الواضح يترافق - كما رأه جيداً ج. ستاروبنسكي - مع « نفلؤ له الانثربولوجي » الذي يبدو أنه لم يضعف مطلقاً . وإنما نعرف ، بما فيه الكفاية ، أي عناد ، وأي حماس بشرّ فيها بنوع من « الخلاص » بفضل إصلاحات عميقة في مختلف ميادين الحياة .

إن أي غموض ، بالمقابل ، لا يُعَمَّم فكر آدم سميث (Adam Smith) في « تحقيقه الشهير حول طبيعة وأسباب ثروة الأمم » (Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations) المنشور في عام 1776 ، في أديمبورغ (Edimbourg) ، عندما يقوم بمدح حالة التقدم ، بالمقارنة مع حالة الانحطاط « الحزينة » ، وحالة السكون « الباهتة » . ويرى سميث أن وضع جماهير الشعب ، « العمال المساكين » ، يبدو الأكثر سعادة والأكثر يسراً عندما لا يكون المجتمع في ذروة غناه ، وإنما عندما يكون في طريق التقدم نحو مكتسبات جديدة . ويعمم سميث رأيه بالقول : « وهذه هي الحالة الأكثر سروراً والأكثر وداً بالنسبة لكل طبقات المجتمع »<sup>(2)</sup> .

## ليسغ (1729-1781)

قام أكبر مفكر ألماني للأنوار بعد « كانت » - « المواطن الأول » في ألمانيا المفكرة ، المفكرة جداً - حسب تعبير بول هازار الذي لقبه بـ « بعقل سائر » - بدوره ، بإعلان إيمانه في « تربية الجنس البشري » (Education du genre humain) ، في عام 1780 . فبشّر بزمين الانجيل

(1) أنظر لتورغو وحول تورغو : « الأعمال » . . . منشورات Schelle - باريس - ALCAN - 1913-1923 . للمجلد 1 : ص 214 - 235 . وحول للمقارنة مع بوسيه ر. ل. ميك (R. L. MEEK) . تورغو والتقدم وعلم الاجتماع والاقتصاد (بالإنجليزية) - كمبريدج - 1973 . ص 29-30 . وحول التربية القومية أنظر توكوفيل في « النظام القديم » . . . الأعمال الكاملة - باريس - Gallimard - 1952 . للمجلد 2 : ص 211 .

(2) حول آدم سميث - أنظر غيسدورف - المرجع السابق ذكره - ص 332 .



الجلديد ، الانجيل الخالد ، وأعلن ، كما لو أن ذلك أمر مؤكد ، عن قدوم « عصر الكمال الذي لن يحتاج فيه الإنسان ، كلما اقتنع عقله أكثر فأكثر بأقتراب مستقبل أفضل دائماً ، لأن يسأل هذا المستقبل عن دوافع لأعماله ، لأنه حينذاك سيفعل الخير لأنه الخير ، وليس من أجل بعض التعويضات التي تصاحبه » .

ولكن لنتنبه الى أن صعود الإنسانية هذا ، أو السر ( الذي هو ، في نهاية الأمر ، وبدون أي شك ، ممكن ) للامام ، للأعلى ، يتضمن ، بالنسبة لليسنغ ، توقفات ، وتخلّفات ظاهرة . فهو لا يتحدث في شكل خط مستقيم . إنه ليس مستقيماً بالرغم من أنه « مستمر »<sup>(٩)</sup> . إن العناية الإلهية تتقدم بخطى غير محسوسة : إن عليها القيام ، كما يرى ليسنغ ، « بالكثير من المنعطفات » ، وعليها أن تجلب معها « الكثير من الأشياء » . لكنه يرفض ، مع ذلك ، أن يئأس منها . وحتى لو كان عليه في يوم ما أن يؤمن بأنها تتراجع ، فإنه يطلب منها أن لا تسمح بأن يئأس منها :

« هذا ليس صحيحاً ، إن الخط المستقيم ليس دائماً الطريق الأقصر . . . ولماذا لم ترتب الأمور بحيث أن العجلة الكبيرة التي تقود ببطء الجنس البشري نحو نقطة كماله ، لا يمكن أن توضع قيد الحركة إلا بواسطة دوران عجلات أخرى أسرع وأصغر ، تقوم كل منها بتصيبها ضمن المجموعة ؟

إن العناية الإلهية لدى ليسنغ ( وهو كما نذكر ، مؤلف المحاورات الماسونية ) هي غير العناية الالهية لدى يوسيه . كما أن مذهب التآليه لديه ليس كما هو لدى فولتير . إن رؤيته لصيرورة الجنس البشري لا تتصل عن رؤيته لصيرورة كل إنسان مأخوذ بشكل خاص . فعل هذا الفرد أولاً أن يكون قد قطع « هذا الطريق الذي تقدم عليه الجنس البشري باتجاه الكمال » . إن ليسنغ ، هذا الباحث النهم عن الحقيقة<sup>(١٠)</sup> ، هذا « العقل السائر » ، يرفض أن يعيد لأي عنصر ، مهما كان ، تفسير الإنسان والإنسانية . كما يرفض أن يبسط بإفراط التطور التدريجي لهذه الإنسانية<sup>(١١)</sup> .

لقد ذهب ( أو سيذهب ) كل من برايس وبرايستلي وكوندورسيه ، بشكل مباشر أكثر ، وباختصار أكثر ، نحو الهدف ، وتمسكوا أكثر بالبقاء ضمن محور الأنوار ، بشكل تابعوا فيه ، ومدحوا وأكملوا ما قام به تورغو .

### برايس (1723-1791) وبرايستلي (1733-1804)

كان الدكتور برايس ، القس الانجليزي الغامض غير الانجليكاني الذي ناصر ، بالحماس الذي نعرفه ، المتمردين فيما وراء الأطلسي ، في عام 1776 ، قد تناول منذ 1767 ، وبحماس لا يقل عن السابق ، قضية التقدم المجردة ، وذلك في « مقالاته الأربع » ( Four dissertations ) . وقد

(٩) حسب تعبير ب. جرابين P. Grappin في مقدمته لكتاب « تربية . . . » .

(١٠) يُذكر عوته ، في حديث له مع اكرمان ، بأن ليسنغ نفسه كان قد أعلن يوماً بأنه : « إذا أراد الله أن يعطيه الحقيقة ، فإنه سيرفض هذه الهدية ، وسيفضل أن يتحمل عبء البحث عنها بنفسه » .

(11) حول ليسنغ أنظر = ب. هازار : « الفكر . . . » للرجع السابق ذكره - ص : 404-421

أعلن ، في إثر تورغو ( وقيل كوندورسيه ) إيمانه بقابلية الانسان الطبيعية للكمال ، وبقدرته على التقدم ، بلا نهاية ، في مجال المعرفة وفي السعادة . وكان برايس يتساءل : لماذا لا نحلم بعالم يكف عن أن يكون مقسماً الى دول مستقلة ، ومحكوم عليه ، بسبب مصالحها المتناقضة ، بالحروب والحروب . لماذا لا نحلم ، بعد أفلاطون وتوماس مور بشكل للحكم « يتزعج » بتأسيسه لشيوعية الأموال ، وإلغائه للملكية ، من كل عضو في الدولة فكرة استبعاد الآخرين ، أو اعتبار أن له مصلحة متميزة عن مصلحة مواطنيه ؟ . ألا يمتلك الانسان « قدرات كامنة » ، وإمكانات للفعل يعود للزمن ، لزمن طويل جداً ( « يمكن أن يكون الأبدية » ) أن يخرجها للثور وينميتها ؟

إننا لن نندعش لكون برايس ، الملتفت لانجازات الولايات المتحدة الفتية ، بالمقارنة مع انجلترا الهرمة ، قد سرّ لرؤية إشارة ساطعة للتقدم السلمي والأخلاقي ، في هذا الانفصال التام بين السلطة المدنية والدين ، والذي كان لوك قد نادى به ، وكانت الجمهورية الامريكية ، التي ليس لها كنيسة قائمة ، تعطي للعالم المثال السعيد جداً عنه (1) .

أما برايس - الدكتور برايسلي ، الفس الانجليزي غير الانجليكاني أيضاً ، والذي كان ، في نفس الوقت ، كيميائياً بارزاً - فقد بشّر أيضاً « بانجيل القابلية للكمال » . بمعنى أنه يرى أن الطبيعة تخضع أكثر فأكثر لقدرات الانسان التي تنمو ( وفق حركات التوازن البيكوني ) مع معرفته . إنه يرى الانسان وهو يحسن أكثر فأكثر وضعيته المادية في العالم ، ويزيد في كل يوم سعادته الشخصية ، وكذلك قدرته على جعل الآخرين سعداء . ويطلق ، على وجه الاحتال ، وجوده . ومهما كانت بداية هذا العالم ، فإن نهايته ستكون مجيدة « وفردوسية » بشكل يتجاوز ما يمكن أن تتصوره غيلاتنا حالياً . إن التاريخ يكشف لنا أن العصر الذهبي الموجود في العصور البدائية ليس إلا حلماً لدى الشعراء : إنه يعلمنا أن الماضي والحاضر ليسا إلا مراحل في المسيرة المجيدة لهذا التحسين الموعود ؛ وأن كل عصر في العالم عمل ويعمل وسيمعمل في هذا التحسين : وأن هناك مخططاً في الصيرورة التاريخية .

إن هذا السير نحو كمال أكبر قد تأخر بلا شك نتيجة التعديلات على الحرية المدنية والدينية ، والتدخلات التي قامت بها الحكومة في غير موضعها ، في ميادين كان يجب عليها أن تدعها لعمل الطبيعة ( أي : للأفراد . - إن لدى برايسلي « فردية أخلاقية » ستضاعف بمساعدة آدم سميث ، « بفردية اقتصادية » ) . إلا أن هذا لا يمنع من أن مؤلفنا كان يلح على أن المفهوم المهيمن الآن ، وبشكل كلي تقريباً ، في موضوع الحكم والسلطة والذي قدم فيه التاريخ ذخيرة وفيرة جداً من الوقائع والتجارب ، ( وما هم الفلاسفة السياسيون يبدون تحت تصرفهم هذا الحقل الحديث جداً للتجارب الجديدة المتمثلة بالحكومات الجديدة في الولايات المتحدة الامريكية الفتية ، ولا يتوانون عن جعله موضوعاً لكبر استخدام في بحوثهم ) هو المفهوم القائل بأن الموضوع الخاص الوحيد للسلطة السياسية هو سعادة الشعب .

(1) أنظر « لابوشكس - المرجع السابق ذكره - ص : 202-205

يحرص برايسلي كثيراً على أن يدفع عن نفسه تهمة الهذيان ، فيؤكد بأن نظراته مستوحاة من  
المرجى الطبيعي للشؤون البشرية الذي يبين ، خصوصاً في كل ما يتعلق بالعلم ، وجود تقدم ،  
« أسرع مما كان عليه الحال في أي وقت مضى ، نحو الكمال »<sup>(١٥)</sup> .

### ج - كوندورسيه (1743-1794) المخطط الاجمالي . . .

في 21 شباط 1782 ، ألقى الماركيز دوكوندورسيه ، صديق تورغو الكبير وكتّاب سيرته ، عالم  
الرياضيات البارز ، وعضو أكاديمية العلوم منذ عام 1769 ، والنشيط جداً في الحزب الفلسفي  
( وتلميذ فولتير ، الذي كان يسمح لنفسه أن يقدّر روسو ) خطاباً بمناسبة استقباله في الأكاديمية  
الفرنسية . وقد أعلن فيه أن الجنس البشري لن يَرحب بحدود ، « تناوبات الظلام والنور » التي كان  
يُعتقد ، منذ أمد طويل ، بأن الطبيعة قد حكمت عليه بها « بشكل أبدي » ، وأنه بمقدار ما كانت  
الأنوار تنمو ، ومناهج التفكير تتكامل ، كان يبدو أن الفكر البشري « يكبر ، وأن حدوده تنحصر »  
ذلك أنه من كثرة ما تأمل في وسائل تحسين مصير البشرية ، فإنه لم يكن باستطاعته - وكما كتب في  
العام السابق - أن يقاوم الاعتقاد بأنه لم يكن هناك حقيقة إلا وسيلة واحدة . . . هي تسريع تقدم  
البشر .

إن كوندورسيه سيعمل لهذا التسريع ، بصفته رجل دولة متمتع بحظوة الثورة . فهو سيتقدم  
حاصلاً ، عندما يصبح نائباً في الجمعية التشريعية وعضواً في لجنة التعليم العام ، من نهاية 1791 إلى  
نيسان 1792 ، من أجل إصلاح التعليم : فهذا الإصلاح سيليهم خمس مذكرات (mémoires) ،  
تناولت الأولى منها : مُسلّمة « الكمال للاعلاحد » للجنس البشري . وسيجد ، أخيراً ، وهو  
النائب في « المؤتمر » (La Convention) وأسير الدوامات المأساوية للصراع بين الجيرونديين  
( Girondins ) والجبليين (Montagnards) ( والتي سيموت بسببها ، متفياً ومطارداً ، في آذار 1794 )  
الشجاعة ، المثيرة للاعجاب ، في أن يترك للأجيال القادمة ، أي لتلك الأجيال التي آمن بها ،  
« مخططة الاجمالي . . . » الذي كان بمثابة وصية حقيقية لروح القرن . إن نفس المُسلّمة التي جعل  
منها مذهباً جديداً قاضياً بالنسبة للاحكام المسبقة ( مذهباً كان « تورغو وبرايستي » ، كما كتب ، أول  
وأشهر من بشر به ) ستكون الأساس لهذه الوصية<sup>(١٦)</sup> .

لقد كان تورغو يعتزم عرض الجدول الفلسفي لتقدم الفكر البشري ، أما كوندورسيه فقد  
اعتمد وضع مخطط اجمالي للجدول التاريخي لهذا التقدم .

### السِر للامام

تاريخي ، لأنه تشكّل عبر الملاحظة المتتالية للمجتمعات البشرية في مختلف العصور التي

(١٥) إلى الجبل الذي يلي جبل برايس وبرايستي يسمي وليم غودوين (W. Godwin) (1756-1836) الذي سيطور كتابه  
الهام حول « العدالة السياسية » (Political Justice) (1793) أيضاً فكرة قابلية الجنس الشري للكمال .

(1) حول : برايسلي أنظر . لاوشكس - ص : 147-149-154

(2) أنظر خطاب كوندورسيه في مقدمة م.ت.ف. هنكر (M. et F. Hncker) . وللمخطط الاجمالي . . . -

Editions sociales - ص : 26-27

مرت بها ، ولأنه ، لهذا الأمر ، خضع لتغيرات دائمة : لقد كان عليه أن يعرض نظام المتغيرات ، وتأثير كل لحظة على اللحظة التالية ، وأن يبين هذا السير الذي أتبعه جنسنا المتجدد باستمرار ، والخطوات التي قام بها باتجاه الحقيقة أو السعادة (1) . إلا أن النتائج التي حصل عليها الإنسان خلال مجرى تاريخه تسمح ، بفضل ثبات قوانين الطبيعة التي تتحكم بنمو الملكات البشرية ( الفكرية والأخلاقية ) وبكل الأمور الأخرى ، برسم جدول المصير القادم للجنس البشري ، مع شيء من الاحتمال . كما يمكنها أن تقدم القاعدة الأولى لمعلم حقيقي خاص « بالتنبؤ » بالتقدم المستقبلي ، وبتوجيهه وتسريعه . وهذا المعنى ، فإن المصور أو المراحل التي تم قطعها ، وبعدها تسعة حسب المؤلف ، ( والتي يقدم عنها دراسة مبسطة للغاية ، وغير نزعة بما فيه الكفاية ، أو بعبارة أخرى ، « متحيزة » كما يقال في أيامنا الحاضرة ) ، هي حبل بالعصر العاشر . إن هذا العصر سيكون عبارة عن إسقاط في المستقبل للحركة الملاحظة في الماضي ، وسيخضع بالضرورة لنفس القانون العام الذي خضعت له المصور السابقة : القانون الذي أثبتته الوقائع والمحكمة الفكرية ، وهو :

« أن الطبيعة لم ترسم أي حد لكمال الملكات البشرية ، وأن قابلية الإنسان للكمال هي ، حقيقة ، لا محدودة ، وأن تقدم هذه القابلية للكمال ، الذي أصبح من الآن فصاعداً مستقلاً عن إرادة أولئك الذين يريدون إيقافه ، ليس له حدود أخرى غير دوام الكرة الأرضية التي رمتها الطبيعة عليها . إن هذا التقدم يمكن أن يتبع ، بدون شك ، سيراً سريعاً بدرجات متفاوتة ؛ لكنه يجب أن يكون مستمراً ، وغير متقهراً أبداً ، طالما أن الأرض تشغل نفس المكان في نظام الكون . . . » .

وفيما بعد ، بين كوندورسيه للقارئ ، في تمهيدته للوحة هذا العصر العاشر ، الدوافع الأقوى للاعتقاد بأن الطبيعة لم تضع أي حد لأماننا (2) .

وإذا كان الأمر كذلك ، سيتساءل هذا القارئ ، فماذا يمكن انتظاره ، بانصاف ، من هذا العصر الأخير ، وأي تقدم سيرحزه الفكر البشري في المستقبل ؟

الجواب : التقليل المستمر ( وليس الالغاء ، لأنها « طبيعية وضرورية » ) للأسباب الرئيسية للأسماء بين الأمم التي تمتلك كميات متفاوتة من الأنوار ، والوسائل والثروة والتعليم ؛ والقضاء التام على الأحكام المسبقة التي أقامت بين الجنسين ، ضد كل عقل وبواسطة تعسف القوة فقط ، لا مساواة في الحقوق « مشرومة حتى بالنسبة للجنس الذي تحاييه » ؛ والقضاء التدريجي على الحروب بين الشعوب ( المرفوضة « مثل عمليات القتل » ) بفضل الاتحادات كوتفدرالية دائمة ، تشكل ضمانات للاستقلال الوطني : إن هذه الشعوب ستعرف بأنها لا تستطيع أن تصبح غاوية دون أن تفقد حريتها ، ولهذا فإنها ستبحث عن الأمان وليس عن القوة . وإلى هذا يجب أن نضيف

(1) أنظر « المخطط الاجتماعي . . . » - ص 77

(2) المرجع السابق - ص 77 و 255

التحديد الارادي ، عند الاقتضاء ، للولادات ، الى تحدي التشقق الاخلاقي المرتبط بالأحكام المسبقة للخرافة ، وضد « الفكرة السخيفة القائلة بإتقال الأرض بكائنات غير مفيدة ونميسة » : لأن الأمر يتعلق بأعطاء الكائنات التي لم توجد بعد ، ليس الوجود ، « وإنما السعادة » .

وكل هذا دون إهمال <sup>(٩)</sup> الكيال المعنوي للجنس البشري : فيفضل تقدم الطب والتغذية والسكن ، سيتم القضاء ، في آن واحد ، على البؤس وعلى الفلأش ، هذين « السببين الأكثر فعالية للتقهقر » . وهنا أيضاً ، هل سيكون من العبث الأمل بتقدم لا محدود ، والتفكير

« بأنه يجب أن يأتي زمن لا يكون فيه لموت إلا نتيجة إما لحوادث استثنائية أو لتهديم أكثر فأكثر بطة للقوى الحيوية ، وأن مدة المسافة الوسطية الفاصلة بين الولادة وهذا التهديم ليس لها أي حد يمكن تسيته ؟ . إن الانسان لن يصبح ، بدون شك ، خالداً . ولكن ألا يمكن للمسافة التي تفصل بين اللحظة التي يبدأ فيها الحياة ، والزمن المشترك الذي يعاني فيه ، بصورة طبيعية ، بدون مرض ولا حادث ، من صعوبة الاستمرار في الوجود ، أن تزداد باستمرار ؟ » (١٠) .

كل هذا دون الاضرار بالكيال الداخلي للانسان : والمقصود بذلك التقدم الذي يحرزه في ميدان الاخلاق العملية ، بفضل التقدم الذي حققته العلوم الاخلاقية والسياسية . فلماذا لا تنهذب البواعث التي توجه مشاعرنا وأعمالنا ، وترسخ وتتغذى بمطغ نشيط ومستبر وبحساسية كريمة ، مثلما تحسنت ظروف حياتنا للمادية نتيجة لتقدم العلوم الرياضية والفيزيائية ؟ . حينذاك سيكون بالامكان ، بلا شك ، القضاء على هذا « التعارض الظاهري » بين المصلحة المشتركة لكل إنسان والمصلحة المشتركة للجميع : ولكن أليس هذا بالضبط هدف الفن الاجتماعي ؟ حينذاك سيمسح كمال القوانين والمؤسسات العامة العائد لتقدم هذه العلوم الاخلاقية ، بالتقريب بين المصلحتين ، وجعلهما « متطابقتين » ( وهنا نعرف ، ببساطة أكثر ، على المثال الأعلى لدى روسو ) . ويلخص كوندورسيه بالعبارات التالية رؤيته الختامية :

« تلك هي الأسئلة التي يجب أن تنهي دراستها هذا العصر الأخير . وكم تقدم لوحة الجنس البشري ، المتحرر من كل قيوده ، المُتَشَلِّ من تسلط الصدفة وكذلك من تسلط أعداء تقدمه ، والساثر بخطى ثابتة ومطمئنة على طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة ، للفيلسوف مشهداً يواسيه من الأخطاء والجرائم والمظالم التي ما زالت الأرض مُدَنَسَةً بها ، والتي هو غالباً ضحية لها » .

ولقد كان على كوندورسيه ، المطارد من قبل الجبليين وروبسيير ، باعتباره صديقاً للجيروندين ، والسجين الذي توفي من شدة الانهاك في 30 آذار 1794 ، أن يكون بالفعل الضحية المؤلمة : كما لو أن عليه أن يعطي لوجوده « كفيلسوف » طابع المثال الكامل !

(٩) ( لكي لا نقول شيئاً عن تأسيس لمة عالمية و تقدم في فن التعليم » ) .

(١١) حول الموت = انظر 282

وإذا كان صحيحاً ( كما يشير الى ذلك فيما بعد المفكر العميق ا. كورنو (A. Cournot) ) أن فكرة التقدم اللامحدود تتصل عن قرب بأسرة الأفكار « الدينية » ، باعتبار أن من شأنها أن تقدم إيماناً لمن لم يعد عنده إيمان آخر ، وأن تنهض ، بهذه الصفة ، بالفوس من خلال اقتراحها عليهم هدفاً سامياً يجب على كل الكائنات أن تُسهم فيه أثناء وجودها العابر » - فإنه يجب الاستنتاج بأن كوندورسيه الذي التهمته ، مع الكثير من الآخرين ، ثورة أحلامه ( المصانرة والمنحرفة ) ، ساهم حقيقةً ، وبأي إيمان ! وبأي حماس واضح ! في هذا الهدف السامي ! (1) .

### جـ - في التيار المضاد : جـ. ب. فيكو (1668-1743)

« كانت الديكارتية تهرب مرتعبة بعيداً عن العتبة المتوحشة للتاريخ . أما فيكو فكان يهوض بشغف في هذا الجزء من التاريخ الذي كانت فيه بالضغط رائحة الزعرة التاريخية ، إذا صح القول ، هي الأقوى ، أي في التاريخ الأكثر بعداً والأكثر اختلافاً عن نمطية المصور المثقفة » .

بنيدينو كروس (Benedetto Croce)

( فلسفة جـ. ب. فيكو )

في بداية عام 1743 التي ولد فيها في فرنسا جان أنطوان نيقولا كارينات ، أو المركيز دو كوندورسيه ، مات في إيطاليا جان باتيست فيكو (Jean-Baptiste VICO) مؤلف العلم الجديد (Scienza nuova) ( الذي ظهر في 1725 في حالته الأولى ) (2) .

لقد مات وهو تقريباً غير معروف ، ومعكوماً عليه بالمصير الجاحد للعقريات التي لم يُعرف قدرها . لقد كان مخدوعاً بقرنه . وفقرنه ، ولو قيل عنه أنه قرن الأنوار ، لم يكن يعرف كيف يُقَلَّرُ الطريقة والشغف الذي كان يحاول بهما أن يفرق ظلام التاريخ العميق للامم . لقد كان عليه أن ينتظر القرن التاسع عشر ليقيم جيل ميشليه (Jules Michelet) بترجمة « العلم الجديد » للفرنسية ( في 1824-1826 ) ، مؤكداً حينذاك أنه « من تأليف فيرجيل (Virgile) وفيكو » وذلك بانتظار أن يعلن في مقدمته « لتاريخ فرنسا » (Histoire de France) ، في 1869 ، بأنه ليس له مؤلف آخر غير فيكو .

لقد عارض هذا البطل الروحي ( في عصره ، وضد روح عصره ! ) الحياة ، التي أساءت معاملته بقسوة ، بوعيه أن العناية الإلهية قد وضعت في سر الأمور البشرية ، وأنه قد تلقى منها « المشعل » لإضاءة أصول العالم الاجتماعي ، وإدراك « المعنى الكلي للإنسانية » . وقد وافق ، وهو فخور بذلك ، على « أنها » قادت عبر طرق متباعدة (3) .

(1) ص: 283-284

(2) ظهرت الحياة الثانية في 1730 ، والثالثة في 1744 ، بعد قليل من وفاة المؤلف .

(3) نعد ترجمة فرنسية كاملة « للعلم الجديد » في أ. دوين (A. DOUBINE) باريس - ناغل - 1953 . أما ترجمة

فعلاً ، ولكن أي طرق ؟

لقد أعطى فيكو ، ببساطة ، الإشارة للتمرد ضد العقل المجرد والاستنتاجي ، ابتداءً بعقل ديكارت الذي يبينه بالقول بأن منهجه « خنث » عبقريّة الفلاسفة الذين تمسكوا ، بعده ، بالادراك المحسّي الواضح والتميز . فلقد أفسد ( هذا المنهج ) الشباب الذين سيخرجون من الأكاديميات والذين لم يحدّثوهم إلا عن البديهيّات ( الفردية ) والحقائق المبرهن عنها . كما لو أنّهم سيجدون علماً « هندسياً كلياً وجبرياً كلياً » ! كذلك لم يحدّثوا في أنظار فيكو عقل كل من هوبس وسبينوزا وغروتيوس وبوفندورف ولوك . إن هذا النابولي القاسي لم يدرك ، بعد هذا التشويش الذهني إلاّ مذهب الشك المشؤوم . لقد كتب في عام 1729 الى صديق له : « إن الحكمة الفلسفية للنفس المستتيرة التي يجب أن توجه الحكمة المبتذلة للشعوب ، لم تعد تقوم إلاّ بدفعها بقوة أكثر الى ضياعها وهلاكها » (1) .

إن فيكو يرفض هذا العالم الفردي الذي بناه عقل فاسد : إنه عالم مُضاد للتاريخ ، تسكنه أشباحٌ مكدسة فوق بعضها البعض ، وهياكل عظيمة يابسة ، وآليات مُحرّكها المصلحة . إنه عالم أُفْرِغ من الروح . إن فيكو يعزّم أن يُبرز من الماضي ، من الأصول ، الأشياء نفسها ، في شكلها الملموس والمميز ، والكائنات نفسها ، بلحمها ودمها ، كما عاشت واستعيش ، وهي مغمورة في جماعات بشرية أكثر اتساعاً ( حيث الأسرة ، المؤسّسة على قدسية الزواج ، تشكل قاعدة الهرم الاجتماعي ) بدل تجريد الأشياء والكائنات .

ولهذا الغرض يوسع فيكون نطاق بحثه لدراسة اللغات ، وسائل نقل أفكار الأمم ، وحكايات الشعراء الكبار ، « والأساطير » المثقلة بالحكمة العريقة في القدم ، وأصول الحق ، والتنظيم السياسي في المجتمعات البدائية ، والدور الاساسي للدين ، موحداً في كل ذلك بين خيال المنجّم وحده وبين الصبر الشغوف للعالم . ولم يكن هناك أي شك لديه في أن المسيحية هي التي أعطت الفكرة « الأكثر صفاءً » والأكثر كمالاً لله ، وأن أوروبا تدين لها بحضارتها الرفيعة ، وأنها تُعتبر « حتى من أجل الغايات البشرية » أسماً من كل الأديان الأخرى ، لأنّها تجمع بين حكمة السلطة وحكمة العقل » .

هل يجب التوضيح بأن العقل المُستند اليه ليس له أي شيء مشترك مع عقل ديكارت

(1) ضد ديكارت - أنظر - ب. كروس - المرجع السابق ذكره - ص : 1 وما بعدها .

حول فيكو اقرأ - ج. شي - روي (J. CHAIX-RUY) « تَكُونُ الفكر الفلسفي لـ . ج. ب. فيكو » (La formation de la pensée philosophique de J.B. VICO) - أطروحة دكتوراة في الآداب - جامعة أكس - مرسيليا ( منشورات Louis- Jean à Cap 1943 ) أنظر = بندينو كروس « فلسفة جان باتيست فيكو » - (La philosophie de J.B. VICO) ترجمة هـ. دارسيل وجـ. بورجان - (H. Bourgin d'Arles) - P. U. F. باريس - Giard et Brière 1913 أنظر أيضاً = « الأعمال المختارة لفيكو - باريس - منشورات P. U. F. - 1946 - ترجمة وعرض = شي - روي (Chaix- Ruy)

والآخرين ، المُفَكِّكُ والانفصالي ، ينظر فيكو : إن هذا العقل يخلق مجدداً كلاً عضوياً مما كان ذلك العقل يحرّوه ويعارضه بشكل تعسفي بحجة الادراك الحسي الواضح والمتميز . إنه يوفق ، كما تدعو لذلك الكنيسة الكاثوليكية ، بين العمل الحر للسان الذي يخلق تاريخه الخاص ، واتجاه العناية الإلهية - كما يوفق بين منطق العقل وشعلة الخيال .

إن طموح العلم الجديد للطبيعة المشتركة للامم هو ، على ضوء هذه المعطيات ، التالي : « رسم الدائرة الخالدة لتاريخ مثالي ، تدور حولها ، في الزمان ، تواريخ كل الأمم ، بولادتها وتقدمها ، وانحطاطها ونهايتها » (1) .

### الدائرة الخالدة : السير للامم والرجوع (Les cours et recours)

هذه الدائرة هي دائرة العصور الثلاثة : الإلهي ، البطولي والبشري التي تستجيب لها ثلاثة أنواع من الطبيعة والأخلاق والحقوق الطبيعية واللغات والخطوط ( وهكذا فإن الخطوط الإلهية ، وبالذات « الميروغليفية » سبقت الحروف ) ، وكذلك ثلاثة أنواع من الاجتهادات والأحكام ، وثلاثة أنواع من الحكومات : التيقراطية ( في عصر وسطاء الوحي ) والارستقراطية ، والبشرية . ويقصد فيكو بالحكومات البشرية تلك

« التي تتلاقى فيها المساواة في الطبيعة العاقلة ، وهي السمة الخاصة للإنسانية ، مع المساواة المدنية والسياسية ؛ وحينذاك يولد كل المواطنين أحراراً ، سواء كانوا يتمتعون بحكومة شعبية ... أم كان هناك ملك واحد يضع كل رعاياه تحت مستوى نفس القوانين . ونظراً لأن في يده وحده القوة العسكرية ، فأله يرتفع فوق المواطنين بتميز مدني بحث » .

وهكذا تكون الدول ، في العصور البشرية ، ديمقراطية أو ملكية ، نتيجة لأسباب مختلفة كلياً عن تلك أنتجت الارستقراطيات في العصر البطولي . ويمتدح فيكو « روح الصراحة » التي تميز الجمهوريات الشعبية « عدو الاسرار التي تحب الارستقراطية أن تحيط نفسها بها » ، كما يمتدح « الروح الكريمة » للملكيات . وذلك ليس بدون أن يستنتج أنه في العصور التي يكون العقل فيها أكثر تطوراً فإن الحكم الأكثر اتفاقاً مع الطبيعة البشرية هو الملكية . فهي ترتفع ، برأيه ، على أنفاس الديمقراطية ، ولهذا فإن من الطبيعي أن يحكم الملك بطريقة شعبية ( « فنظراً لرغبته بأن يكون كل رعاياه متساوين ... يقوم بإذلال الأقوياء . بطريقة تجعل الصغار لا يخشون شيئاً من قهرهم » ) (2) .

صمن هذه الدائرة ذات العصور الثلاثة تدور إذن الامم بالرغم من التنوع اللا محدود في أخلاقها وعاداتها ، ولا تخرج منها مطلقاً . إن تواريخها الحقيقية المرتبطة بالزمان تجري في هذه الدائرة فوق اللوحة الخلفية لتاريخ مثالي خالد . إنها تنجم عن ترابط وثيق بين الأسباب والنتائج ،

(1) أنظر - جـ . بورجيان - ص : 36 وب . كروس - ص : 66 وما بعدها .

(2) أنظر - ب . كروس - الفصول 15-16-17 ولا سيما ص 226



داخل النظام الثابت للعصور . إنها تروي ، من حيث تعريضها ، مسيرة الزمن التي خضعت لها هذه الأمم ، التي تولد ( أو بعبارة أخرى ، تبدأ ) وتنمو ( أو بعبارة أخرى : تتطور من خلال التقدم والانحطاط ) وتنتهي .

إنه لأمر بديهي أنَّ قانون النمو أو التطور هذا ، بما فيه من تقدم ، لا يُبشر ، بأي طريقة كانت ، بمفهوم تورغو وكوندورسيه ، وبأملهما العقلاني بتقدم مستمر ومتصل ، ووفق خط مستقيم . لكن إعادة فيكوم ذلك للنظرية التقليدية القائلة بالدورات التاريخية والعودة الخالدة ، وهي النظرية المنشائمة والمشبطة للهمة ، سيكون لا منطقياً . إن من الصحيح أن نظرية فيكو في السير للامام والرجوع (corsi et ricorsi) ، إذا ما أُسيء فهمها ، تجعل الدهن يميل بسهولة لذلك . فالكتاب الخامس من « العلم الجديد » عنوانه « عودة الأمور البشرية إلى مجرى الثورات التي تقوم بها الأمم » ( في حين أن عنوان الكتاب الرابع هو : « المجرى الذي يتبعه تاريخ الأمم » ) . إن فيكو يعترز أن يبين كيف تبدأ المجتمعات ثانية نفس مجرى الحياة وفق الأشكال المتعاقبة التي تريدها العناية الإلهية ، وكيف - على سبيل المثال - تعيد « الأزمة البربرية الحديثة » ، والمقصود بذلك العصور الوسطى ، ومرحلة بعد مرحلة ، إنتاج « الأزمة البربرية القديمة » ، أي أزمة اليونانيين والرومان ، وكيف تؤدي عودة نفس الحاجات السياسية ، لإعادة إنتاج ، ولتجديد شكل الحكم الاتحادي للأشعيين (Achéens) والأتولييين (Etoliens) ، في هذا البلد الأوروبي أم ذلك في زمن فيكو : فإذا كان اليونانيون قد وجدوا أنفسهم مضطرين للحذر من طموحات قوة جبارة مجاورة ، فإن نفس السبب يفسر قيام الكانتونات السويسرية والولايات المتحدة . تلك هي نظرية السير للامام والرجوع (1) .

إنها يكتسبان في نظر فيكو معنىً متفاوتاً وديناً بشكل أسامي كلياً : لأنها يسمحان ، من خلال تنوع الأشكال الخارجية ، بإدراك ما يسميه « تطابق مضمون » التاريخ الذي يقوم بتفسيره . وهما يبرهنان ، بما فيه الكفاية ، على أن مؤلفه استهدف ، بالحقيقة ، التاريخ المثالي الخالد ، من خلال الحديث عن التاريخ الخاص والزمني لليونانيين والرومان . إنها يساهمان ، كما يرى ، في تبرير عنوان « العلم الجديد » الذي يمكن أن يكون مغزوراً ، ألا أنه يمتلك الحق به بسبب موضوعه ، الذي هو : « الطبيعة المشتركة للامم » .

إن نظرية السير للامام والرجوع هذه لا تستبعد فقط التدهور ، وإنما أيضاً الركود ، والعودة لنقطة الانطلاق . إن حركة التاريخ البشري التي تنظمها العناية الإلهية هي حركة نحو الأعلى . إنها تتضمن تجهيزات ( يستذكر فيكو حكاية الطائر الخرافي (Le phénix) الذي يزعم أنه يعيش خمسة قرون ، ثم ، بعد أن يحرق نفسه ، ينبعث من رماده وهو أكثر شباباً وجمالاً ) وإغناات تُكتسب نهائياً في كل حركة ذهنية تم قطعها مجدداً في إطار النظام الثابت . إنها حركة نحو الأعلى . ولكن بدل أن تنتشر في خط مستقيم « تأخذ ( على حد تعبير ج. - شي - روي (J. Chaux-Ruy) شكل الحلزون

(1) أنظر - ب . كروس - الفصل 11 - ص : 130 وما بعدها .

المتسع أكثر فأكثر .

هل كان لمصاحب مذهب السير للامام والرجوع ، هذا التابولي ذي المعرفة الاستثنائية الذي أمضى كل حياته تقريباً في الصحراء ، هذا النبي المعذب « كما لو أنه يحترق بلهب داخلي » ، هل كان ليفيكون التحيس الحظ ( كما كان يُسمَّى نفسه ) أدنى حظ بالعيش في العصور القادمة ؟ . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً ، وأكثر تناقضاً ، بصفة جذرية ، بيننا حماسه هو والحماسة التي سُرَّحِبَ بها في نهاية القرن تقريباً ، لدى كوندورسيه . إن شيئاً لن يكون أكثر اختلافاً بين هدفه السامي والمهدف الذي كان على هذا الأخير أن يُسهم فيه حتى الموت . إن البسالة التي عارض فيكون بها جهازاً عقل القرن ، والعناد الذي تقدم به لمعارضة تيار الأنوار ، كانا يمكنان ، على ما يبدو ، على ذكره بالفرق نهائياً في غياهب النسيان . إننا قلنا كنا نشك بأن صوته المضطرب كان ييشر ، من بعيد جداً ، بما سيُوصف ، بسعادة ، بأنه « عودة المطرود » ( على حد تعبير ج. غسдорف ) . وبالعكس تماماً ، فقد كنا متأثرين ، بجانب من سيصفه بيندوتو كروس نفسه « بالمتخلف » ، وبالرفض الفيكوني لفهم القيمة « الثورية » ، لمذهب الشك وللعقلانية وللتنمر ضد الماضي ، باعتبارها أدوات حربية ضرورية »<sup>(1)</sup> .

وفي حين أن كوندورسيه فهم جيداً هذه القيمة ! فإن حسَّ المستقبل والصبرورة الإنسانية - وهي صبرورة إنسانية بصفة بحتة وصارمة ، ومتصلة كلياً ومطهَّرة كلياً من كل تعالٍ - سيكون حصته المجدلة للأبد : لقد اهتم هوفقط بمدينة البشر التي على الفلسفة أن تبنيها . وكان لهذا على يقين من إيمانه العلماني كلياً ، ولم يكن يخشى قط من التنبؤ ، في المؤلف الذي نعرفه ، بأن :  
« كل شيء يقول لنا بأننا نلامس إحدى الثورات الكبيرة للجنس البشري . . . إن الحالة الحالية للأنوار تضمن لنا بأنها ستكون ثورة سعيدة » .

(1) حول الحركة الحمازونية أنظر - شي روي - ص : 299

## الفهرست

الموضوع	الصفحة
الاهداء .....	5
كلمة تعريف بالترجم .....	6
استهلال .....	7

### الكتاب الأول : المدينة - الدولة

مقدمة : الفكر السياسي والمدينة اليونانية .....	14
الفصل الأول : قبل أفلاطون .....	19
1 - الحوار الكبير حول أشكال الحكم .....	20
2 - من الكون الى الانسان : من الايونيين الى السفسطائيين .....	25
3 - رد الفعل السقراطي .....	33
الفصل الثاني : أفلاطون من الجمهورية الى القوانين .....	37
1 - الجمهورية .....	38
2 - السياسي .....	51
3 - القوانين .....	53
الفصل الثالث : السقراطيون الصغار .....	63
1 - أكرينوفون .....	63
2 - ايزوقراط .....	66
3 - الكلبيون والسيرينيكون .....	70
الفصل الرابع : ارسطو والسياسة .....	75
1 - نظرية الجماعة السياسية .....	77
2 - الأسس الأخلاقية والسياسة للمدينة .....	82
3 - المدينة المثالية .....	92

97	الفصل الخامس : أرسطو : الدساتير الواقعية .....
97	1 - تصنيف الدساتير .....
104	2 - فن علاج الدساتير .....
110	3 - الدستور الأفضل للتعطيل : الجمهورية المعتدلة .....

## الكتاب الثاني : من الامبراطوريات الى الدول - الامم

116	الفصل الأول : التطوع للمدينة العلية : من الاسكندر الى قسطنطين .....
117	1 - العصر الهلنستي .....
125	2 - الجمهورية الرومانية والرواقية الوسطى .....
134	3 - الامبراطورية الرومانية : من سينكا الى ماركوس - أوريليوس .....
143	4 - الامبراطورية الرومانية والمسيحية .....
149	الفصل الثاني : المدينتان ( القديس أوغسطين وتأثيره ) .....
149	1 - من القديس بولس الى القديس أوغسطين .....
151	2 - مدينة الله .....
153	3 - الدولة حسب القديس أوغسطين .....
157	4 - الكنيسة والدولة حسب القديس أوغسطين .....
160	5 - الأوغسطينية السياسية .....
167	الفصل الثالث : صراع السيوفين .....
168	1 - المذهب الغريغوري .....
171	2 - نحو انتصار الاكليريوس .....
178	الفصل الرابع : القديس توما الاكويني والفكرة الوسيطة للدولة .....
179	1 - الفكرة الوسيطة للدولة .....
184	2 - التوماسية السياسية .....
197	الفصل الخامس : نحو الدولة القومية والسيدة .....
200	1 - النزاع البونيفاسي .....
207	2 - دانتي .....
210	3 - مارسيل دو بادوا .....
218	4 - غيوم دو كام .....
221	5 - انشقاق العالم المسيحي وإثر العصور الوسطى .....

## الكتاب الثالث : الدولة - الأمة الملكية - النمو والذروة

229	مقدمة .....
231	الفصل الأول : الدولة والأخلاقي : مكياثلي .....

1	- المحطبة والأمير .....	232
2	- فكرة الدولة وفكرة الإنسان عند مكيا فيلي .....	237
3	- الاحتجاج .....	247
	<b>الفصل الثاني : الإصلاح أو الدولة والدين الحقيقي</b> .....	256
1	- لوثر .....	256
2	- كالفن .....	262
3	- الحروب الدينية ومناهضة الملكية .....	270
	<b>الفصل الثالث : الدولة والسيادة ، جان بودان مؤلف الجمهورية</b> .....	283
1	- السيادة : دورها ، علاماتها ، ومقرها .....	285
2	- السيادة : مصدرها ومداها .....	288
3	- السيادة : حدودها .....	290
4	- السيادة والحكم : الحكم الأفضل .....	292
5	- طبع الشعوب والأشكال السياسية .....	294
	<b>الفصل الرابع : بين بودان وهوبس</b> .....	298
1	- في فرنسا : نحو الحكم المطلق الحقيقي .....	298
2	- اليسوعيون : السلطة غير المباشرة وحق المقاومة .....	302
3	- التوسيس أو الديمقراطية التجمعية .....	308
4	- غروتويس أو ثورة الحق الطبيعي .....	313
5	- في إنجلترا : نحو الثورة الطهرية .....	318
	<b>الفصل الخامس : توماس هوبس أو الفردية الاستبدادية</b> .....	323
1	- روح هوبس ومتطلباته .....	324
2	- من البشر الطبيعيين إلى الإنسان الاصطناعي : الدولة ، اللوفياتان .....	325
3	- الدولة اللوفياتان حقوقها وواجباتها .....	330
4	- الدولة اللوفياتان والدين .....	334
	<b>الفصل السادس : ذروة الحكم المطلق في فرنسا</b> .....	340
	تفوق وسمو النظام الملكي الفرنسي .....	342
	سيادة الملك المطلق والتي لا تنجز .....	344
	الكوابح الأخلاقية الأساسية ، الحكم المطلق والتعسف .....	346

## الكتاب الرابع : المرحلة وتطوراتها

	<b>الفصل الأول : الأزمة وتحضيراتها</b> .....	352
1	- الحدثان .....	352
2	- الأرثوذكسية المزدوجة .....	356

358	3 - المهرطقة : الفردية والعقلانية .....
368	الفصل الثاني : جون لوك أو الفردية الليبرالية .....
369	1 - الفيلسوف : تحليل الروح .....
378	2 - المقالتان : من المبادئ الخاطئة الى المبادئ الصحيحة .....
391	الفصل الثالث : في فرنسا : الليبرالية النبيلة .....
392	1 - فنلون ، سان سيمون ، بولانغيه .....
399	2 - من الرسائل الفارسية الى الرسائل الفلسفية .....
404	3 - نحو « روح القوانين » : « التأملات » .....
406	الفصل الرابع : روح القوانين .....
406	1 - المشروع الضخم للمؤلف وتحقيقه .....
418	2 - سياسة مونتسكيو : الحكم المعتدل .....
435	الكتاب الخامس : اصلاحات أم ثورة .....
436	الفصل الأول : الأنوار أو سياسة العقل .....
436	1 - الحزب الفلسفي .....
448	2 - فولتير وديدرو .....
460	3 - هلفيتيوس وهولباخ .....
466	4 - حالة دافيد هيوم .....
475	الفصل الثاني : جان جاك روسو أو دولة الشعب .....
475	1 - من الخطاب الى العقد الاجتماعي .....
487	2 - مبادئ الحق السياسي .....
515	3 - مشروع كورسيكا وبولونيا .....
520	4 - الخلاصة : توضيح .....
527	الفصل الثالث : من ثورة لأخرى .....
527	1 - الثورة الأميركية .....
532	2 - الأمة من مابلي الى سياس .....
541	3 - فكرة التقدم .....



## هذا الكتاب

ساهم الفكر السياسي ، باعتباره أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع ، في صنع الحضارات . فهو ينسق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل إلا أن يكونها حول الظاهرة الأساسية : ظاهرة السلطة .

لماذا هذا التمايز بين المحكومين والحكام الذي يفترضه مفهوم الحكم نفسه ؟ . ما هي القيم التي يمكننا أن نبرر وترسي أسس « الالتزام السياسي » ؟ . لماذا يحتكر هؤلاء الحكام النهج « بالسيادة » ؟ . ما هي الغايات التي يسعى لها عمل السلطة ؟ . ما هي الحدود التي تصطلحها هذه السلطة ؟ . ما هي قيمة أشكال الحكم المختلفة ؟ هل يوجد هناك شكل مثالي ، أو على الأقل ، أفضل شكل ممكن ؟ .

تلك هي الأسئلة الرئيسية التي تطرحها ظاهرة السلطة هذه التي لا يمكن فصلها عن السياسة . وليس عبرت الحلول التي قدمت لها حسب الزمان والمكان . فهذا ما يمكن فهمه بسهولة . لقد خضعت هذه الحقول بالفعل لتأثير مزدوج : تأثير السلوك الحكومي العام ، وفي سياق المؤسسات

« الفكر السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام . وهذا التاريخ الخاص هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من التحركات السطحية ، والأكثر ظهوراً للعيان . إنه تاريخ عني بمضمونه المعنوي وإراحي ، في نفس الوقت ، بتأني حاضرة وغير مباشرة على السلوك الأساسي

إن المجلدين الأول والثاني من هذا التاريخ للفكر السياسي ، والذين يغطيان الفترة الفاصلة بين الدول - المدن في اليونان القديمة ، واحتطاطوا الملكية ، يقترجان القيام بعملية إعادة بناء دقيقة لهذا الإرث الفكرية غشبه الثورة الفرنسية ، عبر الرخاء والمؤامرات والتنازلات التي أنتجت

